عزیز احمد

فکروفن اور شخصیت

اسلامیات، اقبالیات اور تاریخ

(جلد چہارم)

تحقیق، ترتیب اور انتخاب

اعظم راہی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عزیز احمد

فکروفن اور شخصیت

☆☆☆

اسلامیات، اقبالیات اور تاریخ

جلد چہارم

☆☆☆

تحقیق، ترتیب اور انتخاب

اعظم راہی

ایڈیٹر: ماہنامہ ''پیکر'' حیدرآباد (دکن)

پبلیشر

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی۔۶

یہ کتاب قومی کونسل برائے فروغ اردو، نئی دہلی کی مالی اعانت سے شائع کی گئی۔

کتاب کا نام : عزیز احمد، فکروفن اور شخصیت

موضوع : اسلامیات، اقبالیات اور تاریخ

Aziz Ahmed : Fikar-o-fan aur shaqhsiyat (Vel:4)
"Islamiaat, Iqbaliaat aur Tariq"

مرتب : اعظم راہی، ایڈیٹر "پیکر" حیدرآباد دکن

اشاعت دوم : ٢٠١٥ء

تعداد اشاعت : ٥٠٠

صفحات : ٦١٧

قیمت :

اُردو کمپیوٹر : عبدالجبار، رافف خیری، عاتف خیری، شاہین فاطمہ

کمپیوٹر تدوین و سرورق : سید ریاض الدین، ارشاد سہیل عمری

مرتب کا پتہ : اعظم راہی۔ فلاٹ نمبر 1302، 13 ویں منزل، کاسا گرانڈا،
اٹاور، مینگلور سٹی (کرناٹک) انڈیا
سیل نمبر: 09036093123 - 09985657173

Apr No. 372, 3rd Flor, 38730 Lexington Street,
Fremont City, CA-94536 USA- Ph: 001-408-316-1415

ناشر : ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی۔٦

EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE
3108, Gali Vakil, Kucha Pandit, Lal Kuan, Delhi-6 (NIDIA)
Ph: 23216162, 23214465, Fax : 0091-11-23211540
E-mail: info@ephbooks.com, ephdelhi@yahoo.com
Website: www.ephbooks.com

انتساب

والد مرحوم

محترم محمد حسین خاںؒ صاحب

اور

محترم والدہ

احمد خاتونؒ صاحبہ جنت مکانی کے نام

سمجھے تھے ہم خموش تھی اپنے قدم کی چاپ
کیا جانے کیوں یہ راہ گزر گونجتی رہی

عزیز احمد

فہرست مضامین

اسلامیات' اقبالیات اور تاریخ

☆☆☆

پیش لفظ

اعظم راہی

اردو میں تحقیق اور تنقید دونوں ہی پر شروع ہی سے کچھ زیادہ توجہ دی گئی لیکن آہستہ آہستہ ان اصناف کے تعلق سے عام رویہ‘ ایک حد تک سطحیت اور رسمی نوعیت اختیار کر گیا۔ پھر بھی صورتحال نسبتاً بہتر تھی کہ صرف ملازمت میں ترقی یا اپنے نام سے پہلے ڈاکٹر لکھنے کے مقصد سے تحقیق اور تنقید نہیں کی جاتی تھی۔ ماضی میں ''آب حیات'' شعر العجم ''مقدمہ شعرو شاعری'' اپنی مثال آپ ہیں۔ اس سے پہلے مقدموں‘ دیباچوں کی شکل میں یا تذکروں کی شکل میں اس سمت توجہ دی گئی تھی اگرچہ مغربی ادب کے تحقیق وتنقید کے معیارات اور ان کے مقرر کردہ پیمانوں کی روشنی میں ہمارے کئی ایک مبصرین ادب نے انھیں تنقید وتحقیق کی مبادیات کے منافی قرار دے کر مسترد کیا لیکن خود کوئی ایسا کارنامہ انجام نہیں دے سکے جس کے ذریعہ ایسے اصول نقد اور معیارات مقرر کئے جاتے کہ جن کی بنیاد پر تنقید وتحقیق میں بہتری پیدا ہوتی۔

افسوس کی بات ہے کہ اردو میں عمومی طور پر تحقیق وتنقید ایک عجیب رعونت اور زبان اور تعلیم کے حقیقی مسائل میں بے حسی کی عکاس بن کر رہ گئی ہے اسی صورتحال نے اردو میں خلفشار اور انتشار تو پیدا کر ہی دیا ہے جس سے اصناف ادب کا ارتقاء بری طرح متاثر ہوا ہے۔ ادب کے ڈاکٹرس اور ماہرین کی شدید کثرت ہوگئی ہے ان کو جس تحقیقی کام پر یہ ڈگریاں اور منصب عطا ہوئے ہیں ان کا اگر جائزہ لیا جائے تو یہ

معلوم ہوتا ہے کہ ایسی تحقیق سے ان اصناف ادب پر ایک آفت سماوی نازل ہے۔ جس کی بناء پر تعلیم کا معیار، علوم کے علاوہ ادب میں بھی بہت بری طرح گرتا جارہا ہے۔

حیدرآباد میں محی الدین قادری زور کے بعد، ڈاکٹر حسینی شاہد، ڈاکٹر زینت ساجدہ، ڈاکٹر مغنی تبسم کے پی ایچ ڈی کے کام نے ادب وتحقیق کو معیارات کے معاملہ میں جس بلندی تک پہنچادیا تھا اس سے آگے جانے کی تو کجا، اس معیار کو برقرار رکھنے کی بھی کوشش نہیں کی گئی۔ اگر ہم شائع ہونے والے تحقیقی کاموں کا جائزہ لیں تو ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ داؤد اشرف کا ''مخدوم۔ ایک مطالعہ'' جو ایم اے کا ڈسرٹیشن تھا۔ بہت سے پی ایچ ڈی مقالوں سے بھی زیادہ بہتر معیار کا حامل ہے۔

ڈاکٹر حسن الدین احمد، سلیمان اطہر جاوید اور پروفیسر سیدہ جعفر، محمد علی اثر، اور دیگر محققین نے مواد جمع کرکے اس کا تجزیہ کرنے اور پھر تجزیہ کے ذریعہ سچائی کا پتہ چلانے کی بہترین کوشش کی ہے لیکن شرح ارتقاء کا گراف، سابق کے مقابلہ میں صرف لرز رہا ہے بلندی کی طرف قطعی مائل پرواز نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے جن کمیٹیوں کو گریجویشن اور پوسٹ گریجویشن کے نصاب کی تیاری کی ذمہ داری دی جاتی ہے وہ اگلے وقتوں کے زائد از نصف صدی کے نصاب میں معمولی ردوبدل کرکے اس طرح کا ناقص نصاب داخل دفتر کرتے ہیں جس کی وجہ سے ہی ان اعلیٰ درجوں کے طلبہ ترقی پسندی اور جدیدیت میں کوئی معنویت اور کوئی فرق محسوس نہیں کرتے وہ مشاعروں میں سنائی جانے والی شاعری اور مزاح نگاروں کی شاعری ہی سے واقف ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی ہو اسے ''جدید'' شاعری کہتے ہیں اور مخدوم، فیض، ساحر اور مجروح کو جدید شاعر یا فلمی گیت نگار سمجھتے یا آزاد شاعر کہتے ہیں جبکہ زیادہ تر، میراجی، خورشید احمد جامی، امجد حیدرآبادی، میکش اختر الایمان اور احمد ندیم قاسمی (اقبال متین، خورشید احمد جامی، شاذ تمکنت) کے ناموں سے تک واقف نہیں ہیں شاعری سے ہٹ کر فکشن میں تو معاملہ اور بھی خراب ہے لوگ راجندر سنگھ بیدی، جوگندر پال، بلراج کومل، مین را، سریندر پرکاش، احمد ہمیش، عزیز قیسی، مظہر الزماں خاں، رشید امجد وغیرہ سے واقف نہیں ہیں۔

تحقیق اور تنقید کے شعبہ کی اس ابتر صورتحال کے پس منظر نے مجھ میں عزیز احمد پر نئے سرے سے کام کرنے کا جذبہ پیدا کیا۔ میں نے یہ کام اس جذبے کے ساتھ شروع کیا تھا کہ عزیز احمد کے غیر معمولی ناولوں، افسانوں، تنقید وتحقیق کے کاموں کے باوجود انھیں نقادان فکر وفن نے نظر انداز کردیا اور ان کی جو قدر افزائی ہونی چاہیے تھی وہ نہیں ہوئی۔

میرا ایسا سمجھنا کہ عزیز احمد کو محض اس لئے ترقی پسند نقادوں نے نظر انداز کیا کیونکہ وہ اپنی عمر کی ایک منزل پر پہنچنے کے بعد اپنے ادبی نظریہ اور فلسفہ میں ''اسلام'' کو اہمیت دینے لگے تھے اور انھوں نے اس موضوع پر بے شمار مضامین لکھے اور اپنی تحریروں اور تجزیوں سے بہت سے اصنام ادب کو ڈھادیا۔

عزیز احمد کے افسانے اور ناول مجھے بے حد پسند ہیں اور ان کی دیگر تصانیف کی روشنی میں جب اس پہلو کو میں نے اس رویئے سے دیکھا کہ عزیز احمد کی اسلام پسندی ترقی پسند نقادوں کو ایک نظر نہ بھاسکی اور انہوں نے اس اہم اور عظیم مصنف کو یکسر نظر انداز کر دیا تو میں نے عزیز احمد کے حقیقی مقام کے تعین کیلئے ان پر تحقیقی کام کرنے کا بیڑا اٹھایا ابتداء میں تو بعض مراحل پر میری ہمت جواب دینے لگی لیکن جب مجھے اس کام کا جنون سوار ہو گیا تو پھر میں نے تمام دشواریوں اور رکاوٹوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اور نہ صرف حیدرآباد کی لائبریریوں اور کتب خانوں کو چھان مارا اور جہاں جہاں بھی کوئی تخلیق ملی اسے حاصل کر لیا۔

اس کے علاوہ میں نے امریکہ، برطانیہ اور کینیڈا کی بعض اہم لائبریریوں سے بھی ربط قائم کیا۔ آج میرے پاس اتنا مواد عزیز احمد کے تعلق سے جمع ہے کہ میں (۴) جلدوں میں اسے شائع کر رہا ہوں۔ ویسے مجھے یہ یقین ہے کہ بیشتر پروفیسرس پر میری اس تحقیق اور محنت کا اور اس کام کے پس پردہ جذبہ محنت و عزم کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ کیونکہ ان سب نے تحقیق اور تنقید ہی کیا پورے ادب کو مدرسین کی اجارہ داری بنا کر رکھ دیا ہے اگر چہ ان میں ایسا لگتا ہے کہ مکتبی اور تاثراتی تنقید کے علاوہ کسی سنجیدہ عمیق اور گہرے مضمون کو سمجھنے کا سلیقہ اور حوصلہ ہی نہیں ہے جبکہ ان کی فارمولائی اور مکتبی تحقیق بھی کوئی معیار یا وزن نہیں رکھتی۔

ماہ نامہ ''پیکر'' میں ''ہمارے اصنام ادب'' کا سلسلہ شروع کرتے وقت ہم سب یعنی میں (اعظم راہی) محمود انصاری، ہادیہ شبنم، روف خلش، ساجد اعظم، حسن فرخ، مسعود عابد، احمد جلیس نے ان ہی امور پر لگا تار کئی دنوں تک تفصیلی بحث و مباحثہ کئے بعد یہ فیصلہ کیا تھا کہ تخلیقی اصناف میں سے شاعری اور فکشن کا ارتقائی گراف' اونچا اگر نہ بھی جا رہا ہو تو انحطاط پذیر ہے اور نہ ہی گراوٹ کی طرف جا رہا ہے لیکن تنقید و تحقیق کا معاملہ اس صورتحال کے بالکل برعکس ہے۔

اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد ہم سبھوں نے تنقیدی پہلو میں مثبت تبدیلی لانے کے پیش نظر ایک ایسا سلسلہ شروع کرنے کا فیصلہ کیا جس سے نہ صرف تحقیق و تنقید کی ان خرابیوں پر ہی ضرب پڑے بلکہ نئے لکھنے والے ایک واضح فکر کے ساتھ تقلید کے بجائے 'تخلیق' پر توجہ دیں اس سلسلہ سے ہمارا مقصد اچھے لکھنے والوں کو معمولی یا خراب ثابت کرنا نہیں بلکہ قدیم اور نئے سارے لکھنے والوں کی توجہ اپنی زبان' ذخیرہ الفاظ

تشبیہوں، تلمیحات، اشاروں اور علامتوں اور وسیع مطالعہ میں نیا پن لانے کی طرف مبذول کرواتا تھا۔ بعد میں اس چھوٹی سی چند ادیبوں کی اپیل نے ملک گیر بلکہ زبان گیر توجہ حاصل کر لی اور اتنا کچھ لکھا گیا کہ اس وقت کے نئے لکھنے والے اس اکیسویں صدی میں بلند قامت ہو چکے ہیں بلکہ ان میں سے بعض بت شکن، اب خود اصنام کی جگہ حاصل کر چکے ہیں۔

اس صورتحال کا افسوسناک پہلو یہ بھی رہا ہے کہ گذشتہ صدی کی چھٹی دہائی میں جن نقادوں، شاعروں، ادیبوں اور مدیران جراید نے ادب کے منجمد ہو جانے والے سمندر کو پھر سے فعال اور متحرک بنانے کا بیڑا اٹھایا تھا انھیں نئے لکھنے والوں کو نقادوں اور مدیران جرائد نے نظر انداز کر دیا۔ ماہ نامہ صبا جو انجمن ترقی پسند مصنفین کے ترجمان کی حیثیت سے شروع ہوا تھا وہ چھٹی دہائی کے اواخر تک آتے آتے جدید رجحانات کا رسالہ بن گیا تھا اور ان ہی دنوں میں دیگر رسالوں کے شماروں میں شاعری، فکشن پر بھرپور مضامین شائع ہوئے جن میں بعض نے واقعتاً بہت ہی سوجھ بوجھ سے فکری پہلوؤں کو کریدا۔

پھر آہستہ آہستہ یہ جدید تحریک بھی ٹھنڈی پڑ گئی اور مابعد جدید'' اور ساختیات اور پس ساختیات کی صدائیں ہر طرف گونجنے لگیں۔

ایسے میں پھر ایک بار ادبی منظر نامہ کسی پہل کا طالب دکھائی دینے لگا۔ چنانچہ میں نے ازسرنو عزیز احمد کی تصانیف کا مطالعہ کیا اور ان کی کتابوں کی زیراکس کاپیاں کروائیں۔ اس جائزہ میں، میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ عزیز احمد اور اقبال متین جیسے فکشن نگار ایسے اعلیٰ درجہ کے لکھنے والے ہیں جنھیں نقادوں نے نظر انداز کیا ہے اور اس میں بھی سب سے زیادہ ناانصافی عزیز احمد کے ساتھ ہوئی ہے۔

اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد مجھے عزیز احمد کے جن پہلوؤں کی ناتمامی یا فقدان کا احساس ہوا ان موضوعات پر مضامین لکھوانے شروع کئے۔ اس طرح مواد بڑھتا گیا اور میں نے اس کی کمپوزنگ بھی ساتھ ہی ساتھ جاری رکھی

حقیقت یہ ہے کہ اس دوران عزیز احمد کے افسانوں اور ناولوں وغیرہ کو پڑھتے ہوئے کئی بار محسوس ہوا کہ جس شخصیت کو میں صرف افسانہ نگار اور ناول نگار ہی سمجھ رہا ہوں وہ اس سے ماوراء بھی بہت کچھ ہے چنانچہ میں نے عزیز احمد کی دیگر موضوعات پر لکھی تحریریں پڑھنی شروع کیں تو اندازہ ہوا کہ اردو والوں ہی نے نہیں بلکہ ان کے چاہنے والوں نے بھی عزیز احمد سے ناانصافی کی ہے۔

اس کے بعد اپنے جمع کئے ہوئے مواد کو اس انداز سے ترتیب دینے کا کام شروع کیا کہ عزیز احمد کی ہمہ

جہت صلاحیتوں کا پڑھنے والوں کو اندازہ ہو جائے چنانچہ جہاں ''بوطیقا'' کے ترجمہ کے ذریعہ عزیز احمد اردو کو شاعری کی مبادیات اور تخلیقی فن کے امور کا اچھی طرح سے اندازہ قائم کرنے میں مدد فراہم کی تھی وہیں انہوں نے ''ترقی پسند ادب'' کے ذریعہ ہندوستان میں ترقی پسند تحریک کی پوری داستان، قلم بند کر دی یہ تاریخ اس قدر مکمل ہے کہ بعد میں علی سردار جعفری اور جمیل جالبی نے جو تاریخ ترقی پسند تحریک کی لکھی اس میں عزیز احمد کے حوالوں اور ان کے اخذ کردہ نتائج کو پیش کرنے کے علاوہ ان دونوں اہم ترقی پسندوں نے مزید کچھ نہیں کیا، حالانکہ ان دونوں کی تصانیف ضخامت میں عزیز احمد کی تصنیف سے بڑی ہیں۔

اسلام کی طرف عزیز احمد کی رغبت سے پہلے ہی سے ترقی پسند نقادوں نے عزیز احمد ہی کو نہیں بلکہ اور بھی کئی اہم شاعروں فکشن لکھنے والوں تنقید و تحقیق کرنے والوں کو محض اس لئے نظر انداز کیا کہ ان کا تعلق حیدرآباد دکن سے تھا۔ مجھے اس بات میں وزن محسوس ہوا اور اس نقطہ نظر سے پوری صورتحال کا جائزہ لینے کا فیصلہ اس وقت کیا جب میں نے ڈاکٹر وہاب اشرفی کی ''تاریخ ادب اردو'' دیکھی جو سال 2000ء تک کا از ابتداء احاطہ کرتی ہے۔ تقریباً 2 ہزار صفحات کی چار جلدوں کی اس کتاب میں دکن کے بہت سے نامور قلم کاروں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت امیر خسرو کے بعد چھ سو سال تک اردو دکن کا سرمایہ رہی اور پھر گجرات اور دکن کے مختلف علاقوں، گلبرگہ، حیدرآباد، بیدر، بیجاپور اور اورنگ آباد سے شمالی ہند پہنچی تب ہی تو میر نے کہا تھا' معشوق جو تھا اپنا باشندہ دکن کا تھا۔ اردو زبان کا آغاز ہے اگرچہ شمالی ہند میں ہوا لیکن اس کا ارتقاء ادبی و تہذیبی حیثیت اسے دکن میں حاصل ہوئی۔ اردو کا پہلا صاحب دیوان شاعر گولکنڈہ کا پانچواں بادشاہ محمد قلی قطب شاہ تھا۔ جہاں وہاب اشرفی نے بیسویں صدی کے نقادوں اور محققین کا تذکرہ کیا ہے وہاں شمالی ہند کے متعدد جدید اہل قلم انہیں یاد رہے لیکن دکن کے بہت سے تنقید نگاروں اور محققین کو انہوں نے سرے سے بھلا دیا ان میں نصیر الدین ہاشمی، عبدالقادر سروری، عبدالمجید صدیقی، حفیظ قتیل، رفیعہ سلطانہ، زینت ساجدہ، سلیمان، اطہر جاوید، مبارز الدین رفعت، ابوالنصر خالدی، فرحت اللہ بیگ، تمکین کاظمی، حسینی شاہد، حسن الدین احمد، شمس اللہ قادری اور وحید اختر وغیرہ شامل ہیں اس سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ دکن ہر اعتبار سے شمالی ہندوالوں کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

میں نے یہ ساری تفصیل اس لئے پیش کی کہ اس جانب توجہ مبذول کرواؤں کہ اردو ادب کے سلسلہ میں دکن کو ہمیشہ نظر انداز کیا گیا۔ حتیٰ کہ قلی قطب شاہ کو تک نظر انداز کر دیا گیا جب تک کہ ڈاکٹر زور نے بہت شدت کے ساتھ اس بات کو نہیں منوا لیا بقول حفیظ جالندھری بڑے زوروں سے منوایا گیا ہوں اس

وقت تک ان کا ذکر بس ایک دو تذکروں ہی تک محدود تھا اسی طرح سراج اورنگ آبادی' ولی دکنی سے لے کر امجد حیدر آبادی' عباس علی خاں لمعہ' صفی اورنگ آبادی' شاہد صدیقی' محمد علی میکش' خورشید احمد جامی' عزیز قیسی' شاذ تمکنت' سلیمان اریب' مخدوم محی الدین' وحید اختر جیسے شاعروں کا نام بھی شمال کے ایسے شاعروں کے ساتھ یا ان سے پہلے لینا چاہئے تھا لیکن عمداً نہیں لیا گیا دکن کے محققین نے اس دور کے ہر طرح کے ادیبوں اور شاعروں کے کارناموں کو منظر عام پر لایا ہے لیکن دکن کو نظر انداز کرنے کا رویہ تبدیل نہیں ہو رہا ہے دکن کی شاعر ہی نہیں افسانہ وناول نگار اور تنقید و تحقیق کرنے والے بھی اسی طرح نظر انداز کئے جاتے رہے ہیں جس کی سب سے بڑی اور اہم مثال عزیز احمد کی ہے جو بہترین افسانہ وناول نگار شاعر ہی نہیں محقق اور نقاد بھی تھے۔

عزیز احمد' علامہ اقبالؒ سے بے حد متاثر تھے اپنی طالب علمی کے زمانہ میں انگریزی ادب کے ساتھ ساتھ اسلامیات' تاریخ اور اقبالیات پر بہت زیادہ مطالعہ کر چکے تھے 15 سال میں انہوں نے اپنا پہلا افسانہ ''کشاکش جذبات'' مجلّہ مکتبہ حیدر آباد میں نومبر 1929ء میں چھپوایا تھا ان کی بیشتر تخلیقات نیرنگ خیال' آئینہ ادب' ہمایوں مکتبہ اور حیدر آباد سے شائع ہونے والے ''سیاست حیدر آباد'' اور رسالہ مکتبہ حیدر آباد اور بہت سے رسائل وجرائد میں ان کی تخلیقات اور مضامین شائع ہوتے رہے ہیں چنانچہ لندن منتقل ہونے کے بعد انھوں نے انگریزی میں تصنیف و تخلیق شروع کر دی اور انگریزی میں تاریخ تمدن اور تاریخ اسلامیات اور تاریخ ہند اور تاریخ سسلی پر غیر معمولی کتابیں لکھی ہیں اور سینکڑوں مضامین مختلف سمیناروں میں پیش کئے بیک وقت اردو' فارسی' عربی اور انگریزی کے ساتھ ساتھ جرمن' فرانسیسی اطالوی اور روسی زبانوں میں انھیں باقاعدہ مہارت تھی ان کے مضامین کی فہرست بھی سینکڑوں میں ہے جو مختلف زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں سبھی تخلیقات کی فہرست چار جلدوں میں شامل ہے ان کی تصانیف کو یونیسکو اور حکومت اٹلی نے اعلی ادبی ایوارڈس اور اعزازات سے نوازا ہے۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر میں نے عزیز احمد کی شخصیت اور فن کو چار ضخیم جلدوں میں شائع کرنے اور اس کی وجوہات پر روشنی ڈالنے کا فیصلہ کیا ہے کہ دکن کے لکھنے والے' دکن کو نظر انداز کرنے کی بات بڑے ہی دبے دبے انداز میں کرتے ہیں اور اس لب ولہجہ اور طرز کا استعمال نہیں کرتے جو ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے کی تھی میں دکن والوں کی اس حقیقت کا اظہار عزیز احمد کے خصوصی اشاعت کے ساتھ بہ بانگ دہل کر رہا ہوں اور مجھے یہ توقع ہے کہ ایسے وقت جب کہ ملک میں اردو زبان' زوال پذیر ہے

اور آندھراپردیش، کرناٹک اور مہاراشٹرا ہی تین ایسی ریاستیں ہیں جہاں اردو تعلیم کا قدرے انتظام ہے اور آندھراپردیش ملک کی وہ واحد ریاست ہے جہاں (3067) اردو ذریعہ تعلیم کے مدارس (46) جونیر کالجس، 6 ڈگری کالجس، 6 یونیورسٹیوں میں پوسٹ گریجویشن، ایم فل اور پی ایچ ڈی اور ایک اردو یونیورسٹی ''مولانا ابوالکلام آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی'' قائم ہے اردو والوں کو اس طرح کے احساس برتری کے اختلافات کو ختم کر کے اپنی مادری زبان کو نہ صرف حصول علم وفن کی زبان بلکہ ادب وشعر کی بھی ترقی یافتہ زبان بنانے پر اپنی توانائیاں صرف کرنا چاہئے۔ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے یہ قول غلط نہیں۔ آج اردو کا مسکن پھر حیدرآباد ہو کر رہ گیا۔ پانچ سو برس پہلے بھی اردو کے لئے شاداب یہی زمین تھی۔

اعظم راہی

مورخہ: ۱۲رفروری ۲۰۱۱ء

پلاٹ نمبر 115، برنداون کالونی،
ٹولی چوکی حیدرآباد-8 (انڈیا)

☆☆☆

پروفیسر عزیز احمد

اقبالیات‘ تاریخ وسیاسیات

حسن الدین احمد

سترہ بلند پایہ مقالات کا یہ مجموعہ جو کم وبیش پانچ سو صفحات کا احاطہ کرتا ہے، دانشوری کا سمندر ہے۔ اس وقت جب حیدرآباد‘ حیدرآباد تھا یہاں دانشوروں کی معتد بہ تعداد تھی۔ میں جس سنہرے دور کا ذکر کر رہا ہوں اس وقت جامعہ عثمانیہ علم وفن کا حقیقی معنوں میں مرکز تھا۔ اس کے ہر شعبہ میں قابل علماء طلباء کو درس دیتے تھے۔ شعبہ ریاضی میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی تھے جن کا نام نوبل پرائز کے لئے زیر غور رہا اور جو جامعہ عثمانیہ اور پاکستان کی جامعات میں وائس چانسلر رہے۔ معاشیات کے صدر شعبہ ڈاکٹر انور اقبال قریشی تھے جنھوں نے قیام پاکستان کے بعد اس ملک کے معاشی مشیر کی حیثیت سے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ شعبہ فلسفہ کے صدر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم تھے جو لاہور میں ادارہ ثقافت اسلامی کی بنیاد رکھنے والوں میں شامل تھے جن کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہوئی۔ شعبہ قانون میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ تھے جن کا شمار بلاشبہ ان بلند پایہ اور صف اول کے عالمان دین میں ہوتا ہے جن پر مسلمانان عالم بجاطور پر فخر کر سکتے ہیں۔ شعبہ انگریزی میں ڈاکٹر سید عبداللطیف تھے جنھوں نے مولانا ابوالکلام آزاد کی شہرہ آفاق تفسیر ’’ترجمان القرآن‘‘ کو انگریزی کا قالب دے کر نیز قرآن مجید کا انگریزی میں ترجمہ کر کے بین الاقوامی شہرت حاصل کی۔ اسی شعبہ سے لکچرر اور پھر ریڈر کی حیثیت سے ڈاکٹر عزیز احمد وابستہ رہے۔

اس دور میں خواص تو کیا عوام میں بھی علم وتحقیق سے دلچسپی کا جذبہ تھا۔ پولس ایکشن کے بعد ع

کشمیر میں کوئی تو کراچی میں تھا کوئی
اب کس کو کیا بتائیں کہ اہل دکن تھے کون؟!
کے مصداق آج ہم ایک عبرتناک صورت حال سے دوچار ہیں کہ اہم موضوعات پر جن علماء نے اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں ان کی تحقیقات اور تخلیقات کی قدر و منزلت تو ایک طرف ان سے پوری پوری واقفیت بھی کم کم ہے۔

حیدرآباد میں اقبال کے کلام کے قدردان بڑی تعداد میں تھے۔ بانگ درا کی اشاعت سے چند ماہ پہلے محمد عبدالرزاق صاحب نے کلیات اقبال کے نام سے اقبال کی اردو نظموں کا ایک مجموعہ حیدرآباد سے شائع کیا تھا۔ قائد ملت نواب بہادر یار جنگ کی تحریک پر ۱۹۳۰ء میں بزم اقبال کا قیام عمل میں آیا تھا جس کے صدر امیر پائگاہ حسن یار جنگ تھے۔ اقبال کی زندگی ہی میں حیدرآباد میں یوم اقبال شاندار پیمانہ پر منایا گیا جس کے ایک اجلاس کی صدارت ولی عہد پرنس اعظم جاہ نے اور ایک اجلاس کی صدارت وزیر اعظم مہاراجہ سرکشن پرشاد نے کی تھی۔ ان اجلاسوں میں ڈاکٹر سید عبداللطیف، سروجنی نائیڈو اور بہادر یار جنگ نے خطاب کیا تھا۔

تقسیم ہند کے بعد پہلی مرتبہ یوم اقبال کا انعقاد ۱۸ ر و ۱۹ رمئی ۱۹۵۷ء کو اسٹڈی سرکل تعمیر ملت کی جانب سے عمل میں آیا۔ دوسرے اجلاس کی صدارت ڈاکٹر یوسف حسین خان نے فرمائی تھی۔ ان کی ولولہ انگیز تقریر سے متاثر ہو کر اقبال اکیڈمی کا قیام عمل میں لایا گیا۔

جب کسی موضوع پر وسیع پیمانہ پر علمی مباحث ہوتے ہیں تو ان کو بذات خود ایک مستقل علم کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اقبال اردو اور فارسی کے ایک عظیم شاعر تھے۔ شاعری کے علاوہ اسلامیات فلسفیانہ مباحث اور دوسرے اہم موضوعات پر ان کے مقالے ہیں۔ ان کے کلام اور ان کے پیام پر قابل قدر تحقیقی کام ہوئے اور بے شمار کتابیں اور مقالے لکھے گئے اس طرح اقبالیات کو علم کے ایک اہم شعبہ کی حیثیت حاصل ہو گئی اور جس پر ہم فخر کر سکتے ہیں۔

ان سینکڑوں کتابوں میں تین تصانیف کو بنیادی اہمیت کی حامل تصور کیا جا سکتا ہے۔ پروفیسر یوسف حسین خان[1] کی 'روح اقبال'، پروفیسر خلیفہ عبدالحکیم کی۔ 'فکر اقبال' اور ڈاکٹر عزیز احمد کی 'اقبال۔ نئی تشکیل' اس کے علاوہ پروفیسر عالم خوندمیری جن کی تنقیدی تحریریں اور علی الخصوص ان کا تحقیقی مقالہ جو اقبال کے تصور زماں سے متعلق ہے گہری علمیت اور دیدہ وری کی نشاندہی کرتا ہے ان کا تعلق بھی جامعہ عثمانیہ سے تھا۔ یہ بات جامعہ عثمانیہ کے لئے وجہ افتخار ہے کہ ان چاروں مصنفین کا تعلق جامعہ عثمانیہ سے رہا۔

استاد محترم پروفیسر عزیز احمد کی تحریرات سے خاطر خواہ استفادہ کرنے اور انہوں نے جن اہم موضوعات پر قلم اٹھایا ہے اور جن مسائل کی نشاندہی کی ہے ان کی تہہ تک جانے اور ان کو کماحقہ سمجھنے کی صلاحیت کے حامل افراد بھی کم ہوتے جا رہے ہیں۔

زیر نظر مقالے کم یاب ہی نہیں نایاب تھے۔ ان کو کدو کاوش سے جناب اعظم راہی نے بازیافت کیا اور اشاعت کا اہتمام کیا۔ اگر ان کو یہ توفیق نہ ہوتی تو یہ قیمتی علمی اور ادبی خزانہ دستبرد زمانہ کی نظر ہو جاتا۔ انہوں نے جس لگن بلکہ دیوانگی سے ان مقالوں کو تلاش بسیار کے بعد حاصل کیا اور محفوظ کرنے کا اہتمام کیا وہ ان کا عظیم کارنامہ ہے۔ اس کے لئے وہ اہل اردو کے شکریہ کے مستحق ہیں۔

پروفیسر عزیز احمد کے مقالوں کی تعداد سینکڑوں میں ہے۔ جو مختلف زبانوں میں اور عالمی شہرت کے حامل رسالوں میں شائع ہوئے۔ پروفیسر عزیز احمد اردو فارسی اور انگریزی کے علاوہ جرمن، فرانسیسی، اطالوی اور روسی زبانوں سے واقف تھے اور ان زبانوں میں انہیں باقاعدہ مہارت تھی۔ اس طرح وہ سات زبانوں سے واقفیت رکھتے تھے۔ شہر حیدر آباد ہی کے ایک اور مایہ ناز عالم ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھی سات زبانوں سے واقفیت رکھتے تھے۔[۲] ان دو کے علاوہ متقدمین اور متاخرین سے شاید کسی اور بڑے عالم دین نے اتنی زبانوں میں دین کی خدمت نہیں کی۔

عزیز احمد نے اس وقت جب وہ جامعہ عثمانیہ کے شعبہ انگریزی میں استاد تھے اردو زبان کے ایک عظیم ناقد اور ناول نگار کی حیثیت سے اپنی شناخت بنائی۔ اردو ادب میں ان کا تخلیقی دور ۱۹۴۵ء سے جب کہ ان کی عمر اکتیس سال تھی ۱۹۵۰ء تک یعنی صرف پانچ سال رہا۔

اس قلیل عرصہ میں اپنی نگارشات اور خصوصاً اپنی کتاب ''ترقی پسند ادب'' کے ذریعہ وہ اردو کے صفحہ اول کے ادیبوں میں شامل ہو گئے۔ انہوں نے کم و بیش تیس افسانے، آٹھ دس ناول اور دو تین ناولٹ لکھ کر وہ مقام حاصل کر لیا جس کو ایک کہانی کار اپنی معراج سمجھتا ہے۔ ع اے روشنی طبع تو برمن بلا شدی کے مصداق نقادوں نے ان کو نہ صرف نظر انداز کیا بلکہ اوچھے طریقوں کے ساتھ ان کی مخالفت کی۔ انہوں نے شہرہ آفاق افسانہ نگار سعادت حسن منٹو کے تعلق سے لکھا ''کون سی ناانصافی تھی جو منٹو کے ساتھ نہیں ہوئی؟ کون سا الزام تھا جو منٹو پر نہیں لگایا گیا۔ کون سی ایذا تھی جو اپنوں ہی نے اپنے سب سے بڑے افسانہ نگار کو نہیں دی؟'' ان تاثرات کا پورا اطلاق اس مذموم سلوک پر بھی ہوتا ہے جو خود عزیز احمد پر روا رکھا گیا۔ غرض ان ناگفتہ بہ حالات میں ۱۹۵۱ء سے انہوں نے ناول نگاری ترک کر دی۔ اور اپنی صلاحیتوں

کے اظہار کے لئے اور زیادہ اہم میدان منتخب کر لئے، اقبالیات پر بلند پایہ مقالات لکھے۔ تاریخ اور تہذیب پر جو عالمانہ اور تحقیقی مقالے لکھے ان میں جہاں کہیں موقع ملا اسلامی نقطۂ نظر کو اجاگر کیا اور ایک مسلم دانشور کی حیثیت سے محقق کا حق ادا کیا۔

یوں تو حیدر آباد قیام کے دوران ہی انہوں نے اردو میں مقالے لکھے جو ''رسالہ اردو'' ''مجلّہ سیاست'' اور دیگر رسالوں میں شائع ہوئے لیکن برطانیہ جانے اور پھر کینیڈا میں بس جانے کے بعد انگریزی اور دیگر یورپی زبانوں میں اسلامیات، اقبالیات، سیاسیات اور تاریخ کے موضوعات پر اعلیٰ معیار کے مقالے اور کتابیں لکھیں۔

ان کے تنقیدی اور تحقیقی اہم مقالوں کے باوجود نقادان فکر و فن نے شائد اس لئے بھی ان کی قدر افزائی تو ایک طرف ان کو نظر انداز کیا اور ان سے بے اعتنائی برتی کیونکہ ان کی اسلام پسندی ان اشتراکیت زدہ ترقی پسند نقادوں کو پسند نہیں آئی۔[۳]

اقبالیات پر قلم اٹھانے والے ہر مصنف نے اپنے نقطۂ نظر سے اقبال کے کلام کی تشریح کی ''اقبال کے سلسلہ میں ترقی پسندوں کا مخمصہ یعنی Dilemma یہ رہا کہ ایک طرف وہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کے منکر نہیں ہو سکتے تھے اور ان کی فکری اور فنی علوئیت اور سحر انگیزی کی تکذیب اور اس کا ابطال نہیں کر سکتے تھے اور دوسری جانب اسلام ان کے حلق کے نیچے نہیں اتر تا تھا اور اس طرح وہ شش و پنج میں مبتلا اور اس طرح کے Paradox کا شکار نظر آتے ہیں''۔[۴] پروفیسر عزیز احمد خود اشتراکیت سے بہت متاثر تھے اور ترقی پسند تحریک سے وابستہ رہے۔ ساتھ ہی مسلم دانشور کی حیثیت سے ایک واضح موقف کے حامل تھے۔ اقبالیات پر اپنے مقالوں میں قبال کے کلام کی تعبیر و تاویل اس وابستگی اور اس موقف کی روشنی میں کی ہے۔ انہوں نے ایک عالم کی حیثیت سے معروضی طریقہ اختیار کرتے ہوئے اقبال کے حقیقی نقطۂ نظر کو نہایت وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔

روح اقبال کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۲ء میں شائع ہوا تھا۔ اقبال۔ نئی تشکیل کی اشاعت ۱۹۴۷ء میں عمل میں آئی۔ اس طرح روح اقبال عزیز احمد کی نظر سے گزری۔ چنانچہ عزیز احمد نے بعض امور میں یوسف حسین خان سے اتفاق کیا ہے۔ اپنے مقالہ ''انقلابی شاعری کا دور'' میں انسان کامل کے لئے قلندر کی اصطلاح کے تعلق سے لکھتے ہیں ''میرے خیال میں بحیثیت مجموعی یوسف حسین خان کا یہ خیال صحیح ہے کہ قلندر کی اصطلاح میں ایک رومانی پرتو کی جھلک ہے۔ قلندر انسان کامل کے رومانی پہلو کی نمود ہے''۔

اقبال کی شاعری میں مذہب' تاریخ اور فلسفہ سب کا امتزاج ہے لیکن ان'' کو صرف شاعر سمجھ لینا یا یہ کہ ان کے خیالات یا تصورات تمام کے تمام ان کے کلام میں مقید ہو چکے ہیں بڑی غلطی ہے''۔[5] اقبال نے فطری ملکات کو بڑی ریاضتوں اور ماورائی بصیرتوں سے ایک نئی حسین اور لازوال صورت یا نوعیت بخشی۔ شاعر کا طبعاً شاعر یا مفکر کا طبعاً مفکر ہونا کوئی بڑی نعمت نہیں، نعمت تو وہ توفیق ہے جو فطری استعداد کو بڑی نعمت بناتی ہے۔[6]

عزیز احمد اقبال کے کلام کے مستند اور معتبر شارح اور کلام اقبال کے مفسر ہیں۔ اپنے مقالوں میں وہ اقبال سے حد درجہ متاثر ظاہر ہوتے ہیں۔ اپنے مقالہ ''اقبال اپنی رباعیات کی روشنی میں'' میں لکھتے ہیں: اقبال کی ذات پر ہندوستان جس قدر فخر کرے کم ہے۔ آپ اقبال کو اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے شاعر کی حیثیت میں' ہندوستانی شاعر مشرق کی حیثیت میں' فلاسفر کی حیثیت میں اور صوفی کی حیثیت میں دیکھ چکے ہوں گے۔ آج میں اقبال کی شاعری کا ایک اور رخ آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں''

ایک جگہ لکھتے ہیں: اعلیٰ شاعری کی کونسی خصوصیت ہے جو اقبال کے ہاں نہیں؟ فکر کی بلندی' پختگی' تخیل کی وسعت اور گہرائی' جذبات کا خلوص اور پاکیزگی' حسن ادا اور موسیقی' مگر کون سی چیز سب سے نمایاں ہے؟ میرا تاثر تو یہ ہے کہ ''فکر'' اقبال کی شاعری کی نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ اقبال کا کلام پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں جذبات اور تخیل دونوں فکر کے تابع ہیں۔

اس مقالہ میں آگے لکھتے ہیں: ''فکر و علمیت کا غلبہ اتنا زیادہ ہے کہ اسے اچھی طرح سمجھنے کے لئے بڑی کدو کاوش اور وسعت مطالعہ کی بھی ضرورت ہے اور یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اس لئے اقبال کے قارئین کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔ ویسے ہر شاعر اور ہر ادیب کا مطالعہ ایک خاص ذخیرۂ معلومات کا متقاضی ہوتا ہے۔ مثلاً زبان اور اس کے مزاج سے واقفیت اور روایات و علامات سے آگہی۔ بہر حال لازمی ہے۔ لیکن بخلاف اور شعراء کے اقبال کے افکار و خیالات کو سمجھنے کے لئے اس کے علاوہ اور بہت کچھ جاننے کی بھی ضرورت ہے، جیسے [7]، [8]، [9] فلسفہ و مابعد الطبیعات' تاریخ و سیاسیات' عمرانیات و معاشیات' حدیث و علم کلام وغیرہ''۔

ان کا خیال ہے کہ اقبال کے کلام (ملٹن کے کلام کی طرح) کا بیشتر حصہ صرف چند عالم فاضل حضرات کے لئے ہے' سب کے لئے نہیں۔

اپنی مایہ ناز کتاب اقبال۔ نئی تشکیل کے اختتامیہ میں لکھتے ہیں: ''میرے علم میں کوئی اور مثال ایسی نہیں

ہے کہ کسی شاعر نے کسی قوم کے مستقبل پر ایسا گہرا ایسا دیرپا اثر ڈالا ہو"۔

اقبال کی شاعرانہ شخصیت میں اس کے تفکر سے بھی ہٹ کر ایسی عظمت، رفعت، گہرائی، ایسا متحرک جمال، ایسا حسین جلال ہے کہ ناممکن ہے کوئی ان کا اور پھر دنیا بھر کے ادب کا نیک نیتی سے مطالعہ کرے اور پھر اقبال کو دنیا کے شاعروں کی اول ترین صف میں شمار نہ کرے۔ وہ صف جس میں صدیوں کے بعد کسی شاعر کو جگہ ملتی ہے۔ وہ صف جس میں ہومر، شیکسپیر، دانتے، کالیداس، گوئٹے شامل ہیں۔

اقبال کے کلام کے لائق شارح کی حیثیت سے عزیز احمد نے اقبال کی مدافعت کی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں: "ان اشعار اور مباحث کے سمجھنے میں اقبال کے معترضین نے بڑی غلطی کی ہے۔ ایسے بیانات کو جو حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں انہوں (معترضین) نے اقبال کے تصور حرکت وقوت سے وابستہ کر کے ان کو اخلاقیات سے متعلق سمجھا۔ جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے تدرو یا کبوتر کی خونریزی کا ذکر آیا وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے نہ کہ اخلاقیات کا۔ شاہین جب کبوتروں کا شکار کھیلتا ہے تو اس کے یہ معنی لینا بڑی غلطی ہوگی کہ اس سے مسولینی کا حبش کا شکار کھیلنا مراد ہے۔

عزیز احمد اس حد تک اقبال پرست ہیں کہ وہ اقبال پر کسی بھی ناواجبی چوٹ کو گوارا نہیں کرتے، اپنے مقالہ "تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام" میں لکھا

"جوش ملیح آبادی نے ایک مہمل سی رباعی میں اقبال پر چوٹ کی ہے لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ اقبال کے کلام میں عقل اور عشق کے تصورات کو سمجھ نہیں سکے۔ جوش صاحب نے لکھا ہے۔

سوئے ہوئے فتنوں کو جگا دیتی ہے
جاگے ہوئے ذہنوں کو سلا دیتی ہے

جس قوم کے اعصاب پہ عورت ہے سوار
وہ عقل سے عشق کو بڑھا دیتی ہے

اقبال کا عشق وہ عشق نہیں جو جوش کی رندانہ شاعری کا موضوع ہے"۔

جوش ملیح آبادی کی اس رباعی کا حوالہ دیتے ہوئے، اپنی بات کو "اقبال اور ارتقائے تخلیق" میں بھی لکھا ہے۔

لیکن کلام اقبال کے مطالعہ میں ان کا رویہ معروضی ہے وہ جو محسوس کرتے ہیں استدلال کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں۔ اپنے مقالہ اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر" میں لکھتے ہیں۔

"اقبال دل سے زیادہ دماغ کے شاعر ہیں۔ عشق ان کے نزدیک ایک اضطراری چھا جانے والا، محو کر دینے والا جذبہ نہیں جس کا جادو انہیں اور ان کی پوری ہستی کو مسحور کر دے۔ عشق ان کے نزدیک ایک

حقیقت ہے۔۔۔ عشق ان کی شاعری کا باعث نہیں مقصد ہے"۔

اس مقالہ میں اقبال کے تغزل پر دو ٹوک انداز میں تنقید ان الفاظ میں کی ہے۔

"اقبال کا تغزل بے روح اور بے رنگ تھا۔ ابتداء سے لے کر آخر تک کبھی ان کی غزلیں حقیقت کا خفیف سے اثر بھی پیدا نہ کر سکیں"۔

جن مغربی شاعروں مثلاً گوئٹے، ورڈسورتھ، شیکسپیر اور گرے کا اقبال پر اثر ہوا ان میں سے کوئی خالص جذباتی شاعر نہ تھے ہر ایک دل سے زیادہ دماغ کا شاعر تھا اس اثر سے اقبال کی اس نفسیاتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے کہ ان پر عشق جذبہ بن کر نہیں چھا سکتا تھا۔

اقبال کی زبان پر بھی کڑی تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

زبان کی فطری سادگی، فطری جوش اور فطری اصلیت کی سب سے زیادہ ضرورت عشقیہ شاعری میں ہوتی ہے اور اقبال کو زبان پر بالکل بھی اختیار نہیں۔ ایک مصرع میں اگر جوش آور اثر ہے تو دوسرا بالکل بھس میں ہے۔ ضرورت شعری کے لئے تکڑے کے تکڑے زبردستی بھرے ہوئے ہیں۔ الفاظ کا انتخاب بالکل غلط اور وہ تناسب جو شاعری کے جسم کے لئے کسی حسینہ یا کسی حسین مجسمہ کے جسم سے زیادہ ضروری ہے وہ تقریباً مفقود ہو جاتا ہے۔

اپنے مقالہ "اقبال کا نظریہ فن" میں کہتے ہیں: "ان (اقبال) کے تنقیدی نقطہ نظر میں شروع سے آخر تک صحت اور انفرادیت ہے اور کسی تنقید نگار یا نظریہ نگار کا نام بتا کر یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اقبال اس سے متاثر ہیں۔ اس بے انتہا انفرادیت کی وجہ سے اقبال کے نظریہ فن میں کہیں کہیں کڑیاں مضبوط نہیں اور کئی جگہ تعصبات داخل ہو گئے ہیں مگر ان کمزوریوں سے کوئی بڑا نظریہ نگار فنون مستثنیٰ نہیں" اسی مقالہ میں لکھتے ہیں "اجتماعی زندگی کے ساتھ ہی ساتھ خودی کو بھی فنون لطیفہ کا ماخذ اور خاص موضوع بنانے میں اقبال نے اضداد کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے ان کے نظریہ فن کے اس حصے میں درمیانی منطقی کڑیاں بہت زیادہ مضبوط نظر نہیں آتیں۔"

جاوید نامہ کے "کاخ سلاطین مشرق" میں اقبال نے نادر شاہ ایرانی کو بھی جگہ دی ہے۔ اس تعلق سے اپنے مقالہ تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام میں لکھتے ہیں: "قوت کے نمود محض کو اگر واحد اخلاقی خوبی قرار دیا جائے تب تو شاید نادر کا اس کاخ میں مقام نکل آئے ورنہ اشتراکی تو کیا اسلامی اخلاقی قدریں بھی کسی ایسے بادشاہ نوآئن افلاک، جگہ نہیں دے سکتیں جس نے دہلی میں قتل عام کرایا ہو۔۔۔ یا تو مجھے اقبال کا نقطۂ نظر

سمجھنے میں یہاں غلط فہمی ہوئی ہے یا اس سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے''۔

اقبالیات:

زیر نظر مجموعہ میں حسب ذیل دس مقالے اقبالیات سے متعلق ہیں:

اقبال کا نظریہ فن (حصہ اول و دوم)	۱۰۰۔ صفحے
تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام (اسلامی شاعری کا دور)	۶۲۔ صفحے
تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام (انقلابی شاعری کا دور)	۹۲۔ صفحے
اقبال اور ارتقائے تخلیق	۱۱۔ صفحے
کلاسیکی نظریات پر اقبال کی تنقید	۸۔ صفحے
اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ	۶۔ صفحے
اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر	۱۲۔ صفحے
اقبال کے کلام میں خون جگر کی اصطلاح	۴۔ صفحے
اقبال اپنی رباعیات کی روشنی میں	۷۔ صفحے
اقبال کا رد کردہ کلام	۸۔ صفحے

اقبال اور انگریزی شعراء

عزیز احمد نے اس تعلق سے اپنے مقالہ ''اقبال کا نظریہ فن'' دوسرے حصہ میں لکھا:
''انگریزی کے چوٹی کے شعراء کا اقبال نے کافی مطالعہ کیا تھا۔ شکسپیر ان کے ابتدائی دور کی نظموں کی حسین ترین نظموں میں سے ہے
ملٹن کو بھی انہوں نے تفصیل سے پڑھا تھا۔ ابلیس اور آفرینش آدم کے متعلق ان کی جتنی نظمیں ہیں ان میں فردوس گم گشتہ کا اثر یقینی طور پر نمایاں ہے۔ انگلستان کی انیسویں صدی والی تحریک رومانیت سے بھی انہیں اچھی خاصی دلچسپی ہے''۔ ''براؤننگ کا انہوں نے افکار پریشاں میں ذکر کیا ہے جو انگریزی رسالہ نیو ایشیا میں شائع ہوتے تھے''۔ ''انگریزی رومانی شعراء کی طرح اقبال نے جرمن رومانی شعراء کا

کافی مطالعہ کیا ہے''۔

اقبال نے انگریزی شعراء کی نظموں کا منظوم ترجمہ بھی کیا۔

ترجمہ خود ایک فنی کام ہے جو تخصیص چاہتا ہے۔ یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ ادبیات کا خاطر خواہ ترجمہ نہیں ہوسکتا۔ شعر کا منظوم ترجمہ تو تخلیقی صلاحیت بھی چاہتا ہے۔ تنگنائے ترجمہ میں طبع آزمائی ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ منظوم ترجموں میں اصل تخلیق کے مجموعی تاثر کو پیش کرنا ہوتا ہے اور جس زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے اس کے اپنے اسلوب بیان اور لب ولہجہ کی جملہ خصوصیتوں کو بھی برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ انگریزی اور اردو کی حد تک تو زبانوں کی روش' ان کا مزاج اور اظہار خیال کے اسالیب بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

انگریزی شاعری کے منظوم تراجم کی حد تک ایک خاص بات یہ ہے کہ ہر دور میں اردو کے کسی نہ کسی بڑے شاعر نے اس میدان میں طبع آزمائی کی۔ انشاء ہوں کہ غالب' حالی ہوں کہ اکبر الہ آبادی' نظم طباطبائی ہوں کہ سرور جہاں آبادی ان سب کا تعلق منظوم ترجموں سے رہا اور ان سب نے اردو شاعری کے ساتھ ساتھ منظوم تراجم پر بھی توجہ کی۔ بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ ہی منظوم ترجموں سے اردو کے پھر ایک عظیم شاعر کا نام وابستہ ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں منظوم ترجموں کی طرف توجہ کی۔

جس طرح اردو شاعری کی اہم صنف منظوم ترجمہ پر اس وقت تک بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ اس طرح اگر قبال کی شاعری کے کسی گوشہ کو قریب قریب نظر انداز کیا گیا ہے تو وہ اقبال کے منظوم ترجمے ہیں۔ حالانکہ اقبال نے جو منظوم ترجمے کئے ہیں ان کے علاوہ ان کی شاعری کا ایک قابل لحاظ حصہ ایسا بھی ہے جو مغربی شعراء کے کلام سے متاثر ہے۔

عزیز احمد نے اقبالیات کے مطالعہ کے سلسلہ میں اقبال کے منظوم ترجموں پر روشنی نہیں ڈالی۔ اپنے مقالہ ''اقبال کی شاعری میں حسن وعشق کا عنصر'' میں انہوں نے اقبال کے منظوم ترجمہ کی جانب اشارہ کرتے ہوئے صرف یہ لکھا ہے کہ ''مغربی نظموں کا جو اثر ہوا وہ محض ایک شاعر کی وقتی مشقوں سے بڑھ کر نہ تھا''۔ جو شاید درست نہیں۔

منظوم ترجمہ کرنے والے اردو شاعروں میں اقبال شاید پہلے شاعر ہیں جنھوں نے ماخوذ کی اصطلاح استعمال کی اور اس اصطلاح کو ماخوذ نظموں کے لئے بھی استعمال کیا اور منظوم ترجموں کے لئے بھی۔

اقبال نے انگریزی نظموں کو اردو کا قالب دیتے ہوئے حسب ذیل نظمیں لکھیں:

۱۔ایک مکڑا اور مکھی (۹:۱۱) ماخوذ لکھا لیکن آزاد ترجمہ ہے۔

۲۔ایک پہاڑ اور گلہری (۳:۱۵۳) ماخوذ از ایمرسن لکھا لیکن آزاد ترجمہ ہے۔

۳۔ایک گائے اور بکری (۹:۱۷) ماخوذ لکھا لیکن آزاد ترجمہ ہے۔

۴۔بچے کی دعا (۸:۹) ماخوذ لکھا لیکن آزاد ترجمہ ہے۔

۵۔ہمدردی (۹:۱۹) ماخوذ از ولیم کوپر لکھا۔ ماخوذ ہے۔

۶۔ماں کا خواب (۳:۲۲۵) ماخوذ نہیں لکھا لیکن ماخوذ ہے۔

۷۔پرندے کی فریاد ماخوذ نہیں لکھا لیکن ماخوذ ہے۔

۸۔پیام صبح (۱:۹:۱) ماخوذ از لانگ فیلو لکھا۔ ماخوذ ہے۔

۹۔عشق اور موت (۲۰۵) ماخوذ از ٹینی سن لکھا۔ ماخوذ ہے۔

۱۰۔رخصت اے بزم جہاں (۱:۵۴۱) ماخوذ از ایمرسن لکھا لیکن کامیاب منظوم ترجمہ ہے۔

۱۱۔مرثیہ داغ۔ ماخوذ نہیں لکھا لیکن ماخوذ ہے۔

۱۲۔گورستان شاہی ماخوذ نہیں لکھا لیکن ماخوذ ہے۔

۱۳۔ایک پرندہ اور جگنو (۳:۵۹) ماخوذ نہیں لکھا۔ آزاد منظوم ترجمہ ہے۔

۱۴۔والدہ مرحومہ کی یاد میں۔ ماخوذ نہیں لکھا لیکن ماخوذ ہے

۱۵۔ابر کوہسار۔ ماخوذ نہیں لکھا لیکن ماخوذ ہے

اقبال کا نظریہ فن

عزیز احمد کا مقالہ "اقبال کا نظریہ فن" دو حصوں پر مشتمل ہے اور ایک سو صفحات کا احاطہ کرتا ہے۔ اس مقالہ میں اقبال کے نظریہ فن کے تعلق سے لکھتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نظریہ فن انفرادی ہے اور اس کا امکان کم ہے کہ اسے مکمل اور قطعی طور پر کبھی قبول کیا جا سکے گا۔ لیکن اس کے اجزاء کا آج بھی اردو ادب پر بڑا اثر ہے اور اس سے خود اقبال کا کلام سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے"۔ اس مقالہ میں کئی اہم اور دلچسپ مباحث پر اقبال کے کلام کے شارح کی

حیثیت سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ جن میں سے چند یہ ہیں: اقبال کا تصور عقل و عشق، اقبال اور آزادی فکر، اقبال اور فن برائے فن، اقبال اور حافظ

اقبال کا تصور عقل و عشق

عزیز احمد اپنے زیر بحث مقالہ میں لکھتے ہیں "اقبال کے ہاں عشق کو خاص مقام حاصل ہے۔ برگساں کی طرح اقبال کے نزدیک بھی علم انسانی کے دو ذرائع ہیں۔ ایک عقل اور دوسرا وجدان۔ اقبال نے ان دونوں کی ماہیت، ان کے باہمی تعلق، ان کی مشابہت اور ان کے تضاد کے متعلق جا بجا بحثیں کی ہیں اور بحیثیت مجموعی وجدان یا عشق کو عقل پر ترجیح دی ہے"۔ اپنے مقالہ تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام میں لکھتے ہیں: اقبال کا خیال ہے کہ "موجودہ انسان سے انسان کامل تک پہنچنے کا راستہ صرف عشق ہی کے ذریعہ طے ہوسکتا ہے"۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال نے اپنے تصور عقل و عشق کو اپنی اردو اور فارسی شاعری میں نہایت تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے اور "اقبالیات" نے اس تصور کو من وعن قبول کرلیا ہے۔ پروفیسر الطاف احمد اعظمی نے اپنے مقالہ "اقبال کا تصور عقل و عشق، اور قرآن حکیم" میں اقبال کے اس تصور پر تنقید کی ہے۔ لائق مصنف لکھتے ہیں: "اقبال مغرب کے نظریات سے متاثر ہوئے اور ان کے نزدیک خداشناسی کا معتبر ذریعہ باطنی مشاہدہ یعنی عشق ہے۔ فلسفہ جدید کے مطالعہ نے ان پر یہ حقیقت منکشف کی کہ عقل حیات کائنات کے اسرار کی عقدہ کشائی میں مددگار تو ہے لیکن اس سے کشود کار ممکن نہیں۔ ان خیالات نے اقبال کو مجبور کیا کہ وہ ادراک حقیقت میں کسی دوسرے ذریعہ کی جستجو کریں۔ امام غزالی اور رومیؔ کے صوفی افکار نے ان کی مدد کی۔ عشق کی حمایت اور عقل کی تردید میں اقبال کے ہاں کافی شدت نظر آتی ہے۔ لائق مصنف کہتے ہیں "میرے مطالعہ کی حد تک قرآن مجید کی ایک آیت سے بھی اقبال کے اس خیال کی تائید نہیں ہوتی ہے" وہ مزید کہتے ہیں "اہل ایمان کا مقصود خدا کا مشاہدہ نہیں بلکہ ذات باری تعالیٰ کا ذکر اور اس کے آثار خلقت میں غور وفکر ہے۔ عشق کی اصطلاح اور اس سے وابستہ تصور دونوں ہی مغالطہ انگیز ہیں۔ قرآن مجید میں خدا سے محبت کا وہ مفہوم نہیں جو (عیسائی اور) عجمی فکر کے زیر اثر مسلم اصحاب فکر کے ایک حلقہ میں مروج رہا۔ قرآن نے 'حُب' کا لفظ استعمال کیا ہے"۔ لائق مصنف کہتے ہیں "اقبال کے فلسفہ عشق کی طرح ان کے فلسفہ عقل کی

تائید بھی قرآن مجید سے نہیں ہوتی کیونکہ قرآن میں عقل کی تحسین کی گئی ہے۔ عقل کے بغیر آثار ربوبیت پر غور وفکر ممکن نہیں لیکن بعد میں اقبال کی تنقید عقل کے لئے کافی مدھم ہوجاتی ہے۔ بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال دراصل عقل خود بیں کے مخالف تھے۔ وہ چاہتے ہیں کہ عقل مکمل طور پر تابع دل ہوجائے۔'' لائق مصنف کا کہنا ہے کہ اقبال دنیوی مسائل میں نہ صرف عقل کے حامی تھے بلکہ اس کو قوموں کی ترقی کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔ لیکن وہ خدا کے ادراک میں عقل کے مخالف تھے۔

عزیز احمد نے اس نقطۂ نظر سے اقبال کے تصور عقل وعشق پر روشنی نہیں ڈالی۔

اقبال اور آزادی فکر

زیر نظر مقالہ میں عزیز احمد لکھتے ہیں: ''موپاسان نے آزادی تخلیق کے تعلق سے لکھا کہ جو چاہو لکھو۔ تصنیف کرو نہ اخلاق کی ضرورت ہے نہ افادیت کی جو فن برائے فن کی تعریف میں آتی ہے''۔ آگے لکھتے ہیں: ''اقبال نے آزادی تخلیق کی بنیاد خودی کے موثر عمل پر رکھی جو حیات اجتماعی کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر ہی اس آزادی کی اجازت دے سکتی ہے۔ یہ آزادی تخلیق جذب اور اثر پیدا کرنے والی ہے''۔ لیکن لائق مصنف نے آزادی فکر کے دوسرے پہلو کو بھی پیش نظر رکھا ہے لکھتے ہیں: ''اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آزادی فکر سرمایہ دارانہ محرکات کا آلہ کار بن جاتی ہے۔ نام نہاد آزادی افکار نے آزادی افکار کو ابلیس کی ایجاد کہا''۔

آزادی فکر کے لئے آزادی کے محرکات کا تعین ضروری ہے۔ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آزادی فکر سے اجتماعی زندگی کو نقصان نہیں بلکہ فائدہ پہنچ رہا ہے۔

اقبال اور فن برائے فن

اس تعلق سے لائق مصنف لکھتے ہیں: ''مغرب سے فن برائے فن کے نظریہ کی لہر آئی تو اقبال نے سب سے پہلے اس خطرہ کو محسوس کیا۔ اقبال نے فن برائے فن کے نظریہ پر سخت تنقید کی ہے''۔

''آسکر وائلڈ کے نزدیک فن برائے فن زیادہ تر محض ایک نقطۂ نظر ہے والٹر پیٹر نے جس سے عبدالرحمٰن بجنوری بہت متاثر تھے اسے نظریہ بنادیا''۔

اقبال اور حافظ

لائق مصنف لکھتے ہیں: ''حافظ کو اقبال نے عجمیت کا خاص نمائندہ قرار دیا ہے۔ اقبال کا اعتراض ہے کہ یہ دلفریب نغمہ روح کو بھی فریب دیتا ہے۔ حافظ کا کلام زندگی سے فرار کے سوا اور کچھ نہیں سکھاتا''۔ اور یہ کہ ''اقبال حافظ کو دور انحطاط کی پیداوار سمجھتے ہیں''۔ عزیز احمد لکھتے ہیں: ''باوجود حافظ کی عجمیت کی مخالفت کے اقبال کے کلام پر حافظ کا کافی اثر ہے۔ اقبال کا قلندر یقیناً ایک حد تک حافظ کے قلندر سے متاثر ہے''۔
وہ مزید لکھتے ہیں: ''اردو شاعری کا اقبال نے فارسی شاعری کے مقابلہ میں بہت کم مطالعہ کیا تھا۔ مجموعی طور پر وہ اردو شاعری کو اسلامی تمدن کے انحطاط کی نشانی سمجھتے تھے''۔
اس خیال کو علامہ مشرقی نے یوں ظاہر کیا ہے: ''کسی قوم کی بہترین شاعری کی تاریخ دراصل اسکے انحطاط کی تاریخ ہے۔ قوم کے ذہن، محسوسات اور جذبات عالم شعر وخیال میں اس وقت منتقل ہو جاتے ہیں جب علم وعمل کی روشنیاں قلوب سے محو ہو جاتی ہیں۔ صحیح معنوں میں شاعر جہاں کہیں پیدا ہوا ہے بے عمل پیدا ہوا ہے''۔ [10]

کائناتی نظام سے توافق

اس مقالہ میں عزیز احمد نے اقبال کے اشعار کا حوالہ دے کر ایک بڑی دلچسپ بحث چھیڑی ہے۔
''اقبال کا کہنا ہے کہ فطرت کے ساتھ توافق کی طلب دراصل روح انسانی پر فطرت کی حکومت تسلیم کر لینا ہے۔ قوت فطرت کے محرکات کا مقابلہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اپنے آپ کو فطرت کے عمل کا نشانہ بنانے سے نہیں''۔
دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کائنات میں جوہر (Atom) سے لے کر اجرام فلکی سب مقرر کردہ قانون کے پابند ہیں۔ کائنات کی ہر شئے میں نظم اور ہم آہنگی برقرار رکھنے کے لئے جو قوانین وضع کیے گئے ہیں ان میں کبھی بھی سرمو فرق نہیں آتا۔ صرف انسان کو اختیار تمیزی دیا گیا ہے۔ جس کی بناء پر صرف انسان ہی کائنات میں بے ترتیب اور سرکش عنصر ہے۔ **Man is the only disorderly element in nature** انسان اس لامحدود کائنات کا ایک جزو اور ایک عظیم الشان مشین کا ایک حقیر پرزہ ہے۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے اور کائنات کے درمیانی ربط کا اعلیٰ شعور پیدا

کرے۔ اور کائناتی نظام سے مکمل ہم آہنگی پیدا کرے۔ کائناتی نظام سے توافق ہی کو قدرت الٰہی نے انسان کے لئے مقرر کیا ہے۔ اس کائناتی دھارے میں شامل ہو جانا ہی دین قیم یا ازلی دین ہے۔ [11]

تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام

قرآن اور سرگزشت آدم

قرآن مجید کا اعجاز ہے کہ اس نے سرگزشت آدم کو بھی ایسا تمثیلی پیکر مہیا کر دیا کہ چشم خیال بھی اس واقعہ کو اسی طرح محسوس کرتی ہے جس طرح انسانی حواس محسوس کرتے ہیں۔ ادب عالیہ میں تمثیل نگاری بہت نازک مرحلہ ہوتی ہے۔ سطحی طور پر ایک بات بطور قصہ بیان کی جاتی ہے لیکن اشارہ کسی اہم حقیقت کی طرف ہوتا ہے۔ قصہ آدم کو قرآن مجید سے قبل توریت میں بھی بیان کیا گیا۔ قرآن مجید کسی قصہ کو جو توریت میں بیان ہوا ہے دہراتا ہے تو قصہ کے بنیادی ڈھانچہ کو باقی رکھتے ہوئے اس کو حشو و زوائد سے پاک کر کے اس میں معنی آفرینی پیدا کر دیتا ہے۔ اس قصہ کو توریت میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ گویا واقعہ حقیقتاً وقوع پذیر ہوا تھا۔

اس بارے میں کہ قرآن مجید میں بیان کردہ سرگزشت آدم حقیقی واقعہ ہے یا تمثیل، مفسرین میں اختلاف ہے۔ علامہ اقبال کا شمار ان علماء میں ہوتا ہے جنہوں نے سرگزشت آدم کو تمثیلی قرار دیا ہے۔

عزیز احمد اس تعلق سے اپنے مقالہ ''تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام'' میں یوں رقم طراز ہیں۔ ''زوال آدم کے قصہ کے متعلق اقبال لکھتے ہیں کہ اس قصہ کے بیان کرنے میں قرآن مجید نے ایک حد تک پرانے حالات اور رمز باقی رکھے ہیں لیکن بنیادی طور پر قصہ کو اس طرح بدل دیا ہے کہ اس سے بالکل تازہ معنی پیدا ہوں''۔ ''بطور اشخاص کے نام آدم اور حوا قرآن پاک میں کہیں استعمال نہیں کئے گئے''۔

مقالہ تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام کے حسب ذیل اقتباسات اہم ہیں: جمال الدین افغانی کی طرح ''اقبال کے پاس بھی کسی سیاسی اسلامی وفاق کا تصور نہیں ہے۔ سیاسیات کی حد تک وہ بھی مشرق کے لئے ایک طرح کی جمعیت اقوام کی تجویز پیش کرتے ہیں''۔

''اقبال کے ہاں عالم اسلام کے ایک ''مرکز محسوس'' کا بھی ذکر آتا ہے مگر یہ مرکز محسوس اساسی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے سیاسی نہیں۔ یہ عملی سے زیادہ ذہنی ہے۔ یہ مرکز محسوس خانہ کعبہ ہے''۔ اقبال کی وطنیت

سے بیزار کرنے کو کوشش دنیا بھر کے ہر ملک کے مسلمان کے لئے ہے۔

[1] اقتباس از مقالہ ''کائناتی دھارا'' مشمولہ کتاب ورق ورق جستجو از حسن الدین احمد

''اقبال نے اسلام کو اجتماعی وحدت قرار دیا ہے کیونکہ یہ دراصل بین الاقوامی ہے اور اس میں ایک عالمگیر انسانی بین الاقوامی وحدت میں گم ہو جانے کی صلاحیت ہے۔ اس کے برعکس وطن کی بنیاد میں بین الاقوامیت کو توڑ کر چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں تقسیم کرنا ہے''۔

''یورپ میں نسل کا باطل تصور اور ہندوستان میں بھی وطن کی جگہ بلکہ وطن کے ساتھ ساتھ اجتماعی وحدت کا ایک اور تخیل مقبول ہونے لگا ہے۔ یہ نسلیں اور نسل پرستی کا تصور ہے۔ جدید سائنسی نقطۂ نظر کا رجحان یہ ہے کہ کوئی نسل خالص نہیں''۔

خلافت

حضرت ابوبکر صدیق کے خلیفہ منتخب ہونے سے دنیا میں ایک نئے ادارہ کی بنیاد پڑی اور ایک بالکل نئے طرز کی حکومت تشکیل پائی جس کی مثال نہ اس سے پہلے ملتی ہے اور نہ اس کے بعد سے لے کر اس وقت تک کوئی حکومت اس طرز پر تشکیل پائی۔

خلیفہ بحیثیت امیر المومنین دینی اور دنیوی تمام امور میں مسلمانوں کے قائد تھے۔ اعلائے کلمۃ الحق، مسلمانوں کی مرکزیت، ان کے ناموس اور مملکت کے سرحدوں کی حفاظت کے لئے خلافت ایک ضروری بلکہ ناگزیر ادارہ تھا۔

اسلام میں مذہبی پیشوائیت کی کوئی گنجائش نہیں جیسی کہ عیسائیت میں پوپ اور پادریوں کی ہے یا ہندوستان میں برہمیت کی ہے۔ اس لئے خلیفہ ان معنوں میں مذہبی پیشوا نہ تھے۔ جیسا کہ اسلامی تصور بھی ہے اقبال مذہب و سلطنت (Church and the state) کی علیحدگی کے بڑی شدت سے منکر تھے۔ انہوں نے بجا طور پر کہا کہ ع

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اقبال کے نزدیک اسلامی جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے۔ خلیفہ عام انسانوں کی طرح ایک عام انسان رہتا ہے۔

خلیفہ منتخب ہونے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق نے جو خطبہ دیا اس میں فرمایا: ''اے لوگو بے شک میں تمہارا حاکم مقرر کیا گیا ہوں لیکن تم سب سے بہتر نہیں ہوں پس اگر اچھا کام کروں تو تم میری مدد کرو اور اگر کوئی غلط کام کروں تو مجھے سیدھا کر دو۔ میری اطاعت کرو جب تک میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کروں اگر میں منحرف ہو جاؤں تو تم پر میری اطاعت واجب نہیں ہو گی۔

اقبال کی ماضی پرستی

نی تشے زماں کی حرکت کو مدور سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی، واقعات، حادثات سب بار بار اپنے آپکو دہراتے رہتے ہیں۔ اقبال نے اس خیال سے اختلاف کیا۔ ''اسلامی اخلاقیات نے زیادہ سے زیادہ ان ہی افراد کو جیتنے کی کوشش کی ہے جو حیات بخش اور اخلاقی اقدار کے حامل ہوں۔ ارتقا کا قانون ماضی کی طرف بازگشت نہیں بلکہ مسلسل تبدیلی، مسلسل انقلاب سے اپنی تازہ سے تازہ تر آفرینش ہے۔ تاریخ کا سبق تقلید یا تکرار نہیں بلکہ تاریخ کا اصل مصرف یہ ہے کہ اس کو اپنے آپ میں جذب یا ضبط کر لیا جائے تا کہ آئندہ کی تعمیر میں گزشتہ کا تجربہ کام میں آئے''۔

تقلید کا مسئلہ

جس قسم کی تقلید کی اقبال نے ہدایت کی ہے وہ اساسی تمدنی قدروں کی تقلید ہے۔ رجعت پسند ملاؤں کے اجتہاد کی انہوں نے مخالفت کی ہے۔

''اقبال کے نزدیک اسلام کا تصور مذہبی گروہ بندی نہیں، بلکہ آخر کار تمام بنی نوع انسان کی آزادی اور برابری کی طرف رہبری کرتا ہے''۔

اقبال کا رد کردہ کلام

مقالہ اقبال کا رد کردہ کلام کے چند اقتباسات یہ ہیں:

''جو لوگ کلیات اقبال (از محمد عبد الرزاق) پڑھ چکے تھے انہیں چند ہی مہینوں بعد بانگ درا کو دیکھ کر مایوسی ہوئی۔ بہت سی نظمیں جو بچے بچے کی زبان پر تھیں اس مجموعہ میں شامل نہیں تھیں۔۔۔۔ بعض بعض

ایسے شعر بدل دیئے گئے تھے جو ضرب الامثال کی طرح زبان زد عام ہو چکے تھے۔لیکن کلیات اقبال میں پرانے اقبال کی تو مجموعی شکل ملتی ہے مگر اس اقبال کا اندازہ نہیں ہوسکتا جو آگے چل کر ضرب کلیم اور بال جبرئیل لکھنے والا تھا''۔ ''مختصر یہ کہ بانگ درا کی اشاعت کا سب سے بڑا نتیجہ اقبال کے کلام کے ارتقاء کا تعین تھا اور اس کام کو خود اقبال نے انجام دیا۔اس ارتقائی ترتیب میں بہت سے تضاد حل ہو گئے''۔ ''جو کلام اقبال نے خود قلم زد کر دیا تھا اس کا ایک مجموعہ انور حارث نے رخت سفر کے نام سے مرتب کیا ہے۔یہ رخت سفر نہیں بلکہ زواید وغیر ضروری کلام کا وہ حصہ ہے جس کو اقبال کے کلام کا ارتقاء راستہ میں پھینک کر آگے بڑھ گیا''۔

''اقبال کے حذف شدہ اور رد کردہ کلام سے ان کے زبان و بیان کے بہت سے سراغ ملتے ہیں۔اکثر بہت شعر نکالے گئے۔عزیز احمد کہتے ہیں'' اچھا ہی ہوا اقبال نے ایسے شعر باقی نہیں رہنے دیئے''۔

تاریخ وسیاسیات

حسب ذیل سات مقالے تاریخ وسیاسیات سے متعلق ہیں۔

نسلی امتیاز رومۃ الکبریٰ کی روایات	۱۱ صفحے
علیحد گی پسند شہنشاہیتیں	۲۶ صفحے
جاذب شہنشاہیتیں	۲۳ صفحے
تاریخ اور سیاست میں نسل کا تصور	۳۰ صفحے
سفید آدمی کا بوجھ	۲۵ صفحے
مسلم ہندوستان کا اسلامی دنیا سے تعلق	۱۶ صفحے
قرون وسطیٰ کا سنسکرت ادب اور ہندوستانی فارسی شعراء پر مسلم ثقافت کا اثر	۲۱ صفحے

بعض مقالوں میں لائق مصنف نے تمدن اسلام پر گہری نظر ڈالی ہے اور ایک کامیاب مورخ کی حیثیت سے تمدن اسلام کی تاریخ پر یہ مقالے سپرد قلم کئے ہیں۔انہوں نے خالص دینی نقطہ نظر سے اسلامی تعلیمات کو موضوع نہیں بنایا بلکہ ان کے پیش نظر اسلامی تمدن وثقافت پر اپنے خیالات ظاہر کرنا رہا۔انہوں نے ان موضوعات پر ایک مسلم دانشور اور مورخ کی حیثیت سے روشنی ڈالی ہے۔

عزیز احمد نے سامراجیت (Imperialism) کے لئے شہنشاہیت کی اصطلاح استعمال کی ہے۔لیکن اپنے مقالہ ''تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام'' میں سامراجیت کی اصطلاح استعمال کی ہے۔انہوں نے سامراجیت کی دو اقسام بتائی ہیں۔علیٰحد گی پسند سامراج اور جاذب (مخلوط) سامراج۔سامراج کے ان اقسام کے فرق کو سمجھنے کے لئے برصغیر کی تاریخ کا مطالعہ دلچسپ ہوگا۔تیرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں جب مسلمان ہندوستان آئے تو وہ اس وقت دنیا کی ایک ابھرتی تہذیب کی نمائندگی کر رہے تھے۔اس تہذیب کے مقابل ہندوستان کی تہذیب تھی جس کا شمار دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں ہوتا ہے۔ان دو تہذیبوں کا آمنا سامنا ہوا۔ اس تعلق سے راقم الحروف نے ایک جگہ لکھا ہے:

''نہ جانے وہ کیسے لوگ تھے جن کی وسیع النظری، دور اندیشی اور انسان دوستی نے ان دو تہذیبوں کا ٹکراؤ نہ ہونے دیا۔بلکہ ان عظیم انسانوں کی کوششوں سے ان دو تہذیبوں کا ملاپ ہوا۔ ہنٹنگٹن (Huntington) اور اس انداز پر سوچنے والے کیا جانیں ٹکراؤ کی بجائے تہذیبوں کا ملاپ کیا ہوتا ہے۔اور اس لین دین سے انسانیت کو کیسے فائدے حاصل ہوتے ہیں؟ اس طرح ہندوستان میں تاریخ عالم کا ایک نہایت دلچسپ اور انوکھا تجربہ ہوا۔اس کے نتیجہ میں ایک نئی جاندار اور شاندار مشترکہ تہذیب نے جنم لیا۔جس میں ہر دو تہذیبوں کے مثبت پہلو نمایاں رہے۔یہ تہذیب ہندوستان جنت نشان میں بڑھتی اور پھلتی پھولتی رہی تا آنکہ مغرب سے ع

لے کے کوئی دام سخت آ گیا گلزار میں

انگریز مغربی تہذیب کو لے کر آئے۔پھر ایک مرتبہ دو مختلف اور ایک دوسرے کے لئے اجنبی تہذیبوں کا آمنا سامنا ہوا۔لیکن اس مرتبہ ان کا ملاپ نہ ہوا بلکہ تصادم ہوا۔اور ایسا تصادم کہ اقتدار کے زور پر اس اجنبی تہذیب کو غلام قوم پر مسلط کرنے کی کوشش کی گئی۔نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی مشترکہ تہذیب جس کی صورت گری چار پانچ سو سال میں ہوئی تھی دم توڑنے لگی۔ملک میں نو آمدہ تہذیب کے مثبت پہلوؤں کو کم اور منفی پہلوؤں کو زیادہ قبول کیا جانے لگا''۔[۱۲]

لائق مصنف نے ایک جگہ لکھا ہے: ''ایسٹ انڈیا کمپنی کو مسلمانوں سے زیادہ پرخاش تھی بندوبست استمراری کے تحت غیر مسلم افسروں کو جو کاشتکاروں سے لین دین کرتے تھے تسلیم کر لیا گیا۔غیر مسلموں کا ایسا طبقہ وجود میں آ گیا جو مسلم کاشتکاروں کا استحصال کرتا رہا''۔

خواہ مطالعہ تاریخ میں دنیا کے کسی سامراج پر روشنی ڈالی جائے ان ہی دو قسم کے سامراج نظر آئیں

گے۔ ہندوستان میں مسلم فاتحین نے نہ صرف تہذیبوں کے ملاپ کی حکمت عملی اپنائی بلکہ یہیں رہ اور بس گئے اور مشترکہ تہذیب میں جذب ہو گئے۔

اس قسم کے سامراج کو لائق مصنف نے جاذب سامراج کہا ہے اور انگریزوں کا جو طرز عمل رہا اس کو علیٰحدگی پسند سامراج کہا ہے۔ اس سلسلہ میں لائق مصنف نے سلطنت رومۃ الکبریٰ کی تعریف اور توصیف ان الفاظ میں کی ہے:

''یہ سلطنت جو اپنی انتہائی وسعت کے زمانہ میں خلیج فارس سے لے کر آبنائے آئرستان تک اور یوکرین اور آرمینیا سے لے کر مراکو تک پھیلی ہوئی تھی۔ یہ سلطنت جس کے بیچ میں بحیرۂ روم ایک جھیل بن کر رہ گیا تھا باہمی اخوت، باہمی اتحاد اور باہمی اختلاط پر قائم تھی۔ اور اسی وجہ سے یہ اتنے دنوں تک قائم رہی بعد میں دو حصے ہو گئے لیکن اس کی روایات دونوں میں باقی رہیں''۔

رومۃ الکبریٰ کی سامراجیت کو جاذب سامراجیت قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

''اس عظیم الشان سلطنت کی بنیاد جاذب سامراجیت اور حاکم و محکوم قوموں کے باہمی اختلاط اور ربط و ضبط پر تھی۔ روما کے شہنشاہوں نے یکے بعد دیگرے تقریباً تمام تر مفتوح ممالک کو مساوی حقوق شہریت عطا کئے۔ یہ تعاون اتنا مکمل تھا کہ جلد حاکم و محکوم کا فرق مٹ گیا'' انہوں نے انگریز مورخ ایچ۔ جی ویلز کے اس خیال کو کہ رومۃ الکبریٰ میں پہلی مرتبہ آریائی طرز پر حکومت کرنے کی کوشش کی گئی سراسر غلط بتایا ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کی سلطنت کو جاذب شہنشاہیت قرر دیا اور لکھا ''اسلام محض ایک مذہب نہیں تھا بلکہ سیاسیات، سلطنت، معاشی اور معاشرتی امور کا ایک نیا تصور بھی تھا''۔ ''اسلامی جاذب سامراجیت پر دو بہت بڑے اثرات پڑے۔ پہلا اثر تو ایران کی ساسانی سلطنت ۱۳ کا تھا۔ عرب ایک طرح سے ساسانی حلقہ اثر میں سمجھا جاتا تھا۔۔۔۔ دوسرا اثر بازنطین (مشرقی رومی) سلطنت کا تھا۔ جو رومۃ الکبریٰ کی مشرقی جانشین سلطنت تھی۔ اس نے رومۃ الکبریٰ کی روایات کو زندہ رکھا تھا''۔

اپنے مقالہ ''جاذب شہنشاہیتیں'' میں لکھا: ''حضرت عمر کی خلافت کا رجحان کسی قدر علیٰحدگی پسند شہنشاہیت کی جانب تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کو خوف تھا کہ ریگستانی عرب کہیں بہت جلد قیصر و کسریٰ کے تمدن کی عشرتوں میں ڈوب کر مذہب کو بھول نہ جائیں''۔

''یہودی جن پر بخت نصر سے لے کر ہٹلر کے زمانہ تک ہمیشہ ظلم و ستم ہوتا رہا، اسلامی سلطنتوں میں ہمیشہ خوشحال رہے''۔ ''اسلام نے نسلی تعصبات پر جو کاری ضرب لگائی ہے اس کا اکثر مغربی مستشرقین اور مورخین

نے اعتراف کیا ہے۔ اور اس کا مقابلہ یورپ کے تعصبات سے کیا ہے"۔

سفید آدمی کا بوجھ

انگریزی کے شاعر کپلنگ نے اپنی ایک نظم میں "سفید (گورے) آدمی کا بوجھ" (White Man's Burden) کی اصطلاح استعمال کی۔ عزیز احمد نے اس اصطلاح کو اپنے مقالہ کا عنوان قرار دیا۔ اس نظم کا بنیادی خیال یہ ہے کہ متمدن سفید آدمی کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ غیر متمدن ایشیائی اور افریقی باشندوں کو تمدن سکھائے۔

اس سلسلہ میں عزیز احمد کہتے ہیں "یورپی شہنشاہیت (سامراجیت) کو سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کہا جا سکتا ہے کیونکہ تاریخ میں پہلی بار اس شہنشاہیت کا دارومدار خالص معاشی اصول (استحصال) پر ہے۔ لیکن حکمران اقوام کی حکومتیں صاف صاف معاشی توجیہیں نہیں پیش کرتیں کیونکہ اس طرح حکمراں اور سرمایہ دار طبقہ کے اصل فائدہ کا راز صاف ظاہر ہو جائیگا۔ اس لئے اس مقصد کو راز میں رکھ کر اکثریت کو حامی بنانے کے لئے طرح طرح کے نظریوں کا پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ دوسری قومیں تمہیں نیچا دکھا کے تمہاری آزادی سلب کرنا چاہتی ہیں وغیرہ"۔

نسل کے تمام نظریوں کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ اہل یورپ طبعاً اور فطرتاً دوسری نسلوں سے برتر ہیں اور انہیں دوسری نسلوں پر حکومت کرنے کا حق حاصل ہے۔

اہل یورپ تو اپنی برتری کے نظریہ سے غیر متمدن اقوام پر اپنے تسلط کا جواز پیدا کرتے ہیں اور غیر متمدن اقوام کو تمدن سکھانے کی ذمہ داری قبول کرتے ہیں لیکن اسرائیل میں صیہونی (Zionists) اور ہندوستان میں برہمن واد (Brahmanists) نہ صرف اس برتری کے نظریہ کے حامی ہیں بلکہ ان کا مقصد پورے معاشرہ میں بلاشرکت غیرے کنٹرول حاصل کرنا ہے۔ اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ دوسری نسلوں اور دوسری ذاتوں کو جانی و مالی نقصان پہنچانے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ اور اپنے اصل مقصد کو راز میں رکھتے ہوئے دوسری نسلوں اور ذاتوں سے مفروضہ خطرات کا اندیشہ ہونے کا پروپیگنڈا کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں عزیز احمد کہتے ہیں "آج تمام انواع انسانی میں سے صرف ایک نوع باقی ہے یعنی موجودہ نوع انسانی۔ دنیا کی تمام نسلیں اس نوع کی شاخیں ہیں۔ اس وجہ سے ان کو نسلیں کہنا بھی ظلم اور غلطی

ہے۔ جولین ہکسلے (Julian Huxley) نے بھی نوع انسان کی مختلف اقسام کے لئے ایک لفظ تجویز کیا ہے۔ ''انسانی گروہ'' (Ethnic Group)۔ نسل کے استعمال کے مقابلہ میں اس لفظ کا استعمال زیادہ صحیح ہے''۔

قرآن مجید نے ایسے تمام باطل نظریوں کو یہ کہہ کر یکلخت مسترد کر دیا کہ ''لوگو ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہاری قومیں اور برادریاں بنا دیں تا کہ تم ایک دوسرے کو پہچانو۔ در حقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سب زیادہ پرہیز گار ہے۔ یقیناً اللہ سب کچھ جاننے والا اور باخبر ہے''۔ (قرآن مجید ۴۹: ۱۳) برتری کے نظریہ کے حامی دوسری قوموں سے نسلی اختلاط کو نقصان دہ تصور کرتے ہیں۔

''جولین ہکسلے نے حیاتیاتی نقطہ نظر سے جانچ کرنے کے بعد یہ رائے دی ہے، ہم بلا خوف تردید زور دے کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی انواع میں نسلی اختلاط ہرگز نقصان دہ نہیں اور ہر ایسے گروہ میں جس نے تاریخ میں نمایاں کام کئے اس طرح کا اختلاط ہوا''

اختتام پر عزیز احمد سوال کرتے ہیں۔ ''کیا کسی ایک نسل کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ محض اس جرم کی بناء پر کہ دوسری نسل اس سے مختلف ہے اس کو فنا کرنے اور مٹانے کی کوشش کرے''؟

جب جناب اعظم راہی نے استاد محترم پروفیسر عزیز احمد کے سب سے اہم موضوعات کے مجموعہ کا پیش لفظ لکھنے کی ذمہ داری سونپی تو راقم الحروف نے اس کو ایک سعادت سمجھ کر قبول کر لیا لیکن یہ کام آسان نہ تھا۔ کوشش صرف یہ رہی کہ زیر نظر مقالوں کا سرسری جائزہ قارئین کی خدمت میں پیش کر دیا جائے۔ اور مختلف موضوعات پر مصنف نے جس کامیابی کے ساتھ تحقیق کا حق ادا کیا ہے ان کے مطالعہ کی خواہش پیدا کی جائے۔ قوی توقع ہے کہ یہ کوشش کامیاب رہے گی۔

حواشی:

۱۔ ڈاکٹر سید محی الدین قادری زورؔ کا شعر تصرف کے ساتھ۔

۲۔ مکتوب بنام مظہر ممتاز قریشی مورخہ 1995-10-11ء شملہ اورینٹل کالج میگزین عدد خاص بیاد ڈاکٹر محمد حمید اللہ 232

۴۔ مکتوب بنام مظہر ممتاز قریشی مورخہ ۱۱/ اکتوبر ۱۹۹۵ء مشمولہ اورینٹل کالج میگزین عدد خاص بیاد ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔ صفحہ ۲۳۲

۵۔ رشید احمد صدیقی مضمون ڈاکٹر اقبال مرحوم شملہ اقبال جدید تنقید تناظرات مرتب اسلوب احمد انصاری

۷۔ اقبال: جدید تنقیدی تناظرات مرتب اسلوب احمد انصاری صفحہ ۱۶۔

۸ و ۹۔ رشید احمد صدیقی معنون ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم مشمولہ اقبال: جدید تنقیدی تناظرات مرتب اسلوب احمد انصاری۔

۱۰۔ خریطہ از عنائت اللہ خان مشرقی اشاعت ۱۹۲۷ء

۱۱۔ اقتباس ام مقالہ کائناتی دھارا شملہ کتاب ''ورق ورق جستجو از حسن الدین احمد

۱۲۔ صفحات ۴۱۹ تا ۴۲۰ ورق ورق جستجو حسن الدین احمد

۱۳۔ ورق ورق جستجو صفحات ۴۱۹ ۴۲۰

☆☆☆

مسلم ہندوستان کا اسلامی دنیا سے تعلق

اور موجودہ علیحدگی پسندی : ۱۸۵۷ء تا ۱۹۴۷ء

عزیز احمد

ہندو مسلم مناقشے کا ہنگامہ پرور نمونہ، جو مغلوں کے دور زوال میں شروع ہوا تھا، برصغیر پر برطانیہ کے پورے تسلط کے بعد ایک نئی صورت اختیار کر گیا جس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس کی وجہ سے دونوں قوموں کو جو مسائل درپیش ہوئے ان سے تنازعات کی نئی پیچیدہ صورتیں پیدا ہو گئیں کیونکہ دونوں قوموں کو نئی حکمران طاقت کے ساتھ نہ صرف سمجھوتا کرنا تھا بلکہ ان کی زبان، اقدار اور تہذیب کو بھی سمجھنا تھا۔ اس صورت حال نے ہندو مسلم مناقشے کو پہلے باہمی اقتصادی مقابلے اور بعد میں غیر ملکی حکومت کے تحت سیاسی ترقی کی جدوجہد میں تبدیل کر دیا۔

ایسٹ انڈیا کی حکومت کو بحیثیت مجموعی ہندوؤں کے مقابلے میں کئی وجوہ کی بنا پر مسلمانوں سے کچھ زیادہ ہی پرخاش تھی۔ بنگال اور ارکاٹ میں حدود سلطنت کی توسیع میں اس کے مخالف مسلمان تھے جن سے اس نے حکومت چھینی تھی۔ اس کی انتظامی حکمت عملی سے حکومت اور مسلمانوں کے درمیان یہ خلیج اور بھی وسیع ہو گئی جب ۱۷۸۳ء میں لارڈ کارنوالس اور سرجان شور نے استمراری بندوبست کا شوشہ چھوڑا۔ مسلمانوں کے نقطہ نگاہ سے اگرچہ برطانیہ نے بنگال کو بزور شمشیر حاصل کیا تھا لیکن وہ اس پر مغل شاہنشاہ کے صدر مالیات افسر کی قانونی حیثیت سے قابض تھے۔ (۱) لیکن اس کے برعکس ''بندوبست استمراری'' کا پورا رجحان اس طرف تھا کہ ''ماتحت ہندو افسروں کو جو براہ راست کاشتکاروں سے لین دین کرتے تھے تسلیم

کرلیا جائے۔" (۲) اس طریقہ کار سے درمیان میں ہندوؤں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آگیا جو تقریباً ڈیڑھ صدی تک مسلمان مزارع کا اقتصادی اور ثقافتی طور پر استحصال کرتا رہا۔ اسی کے متوازی مسلم معاشرے کا جاگیردارانہ ڈھانچہ بھی تیزی کے ساتھ بکھرتا رہا۔ دہلی اور اس کے مضافاتی علاقوں کے امراء کی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں حصہ لینے کی پاداش میں تباہی اور بربادی اور اسی کے ساتھ وہ دوسرے ادارے، جو صدیوں سے مسلم ثقافت کی افزائش اور ترقی میں سرگرم تھے، سب نسیاً منسیا ہو گئے۔

۱۸۳۵ء میں فارسی کے بجائے انگریزی کو تعلیم اور انتظامیہ کی زبان بنانے سے مسلمانوں کو ہندوؤں کے مقابلہ میں بہت زیادہ نقصان پہنچا۔ ہندوؤں کے لئے تو یہ صرف ایک غیر ملکی زبان سے دوسری غیر ملکی زبان میں تبدیلی تھی۔ صدیوں کی اسلامی حکومت نے ہندوؤں کو اپنی لاتعلقی کے خول سے نکال کر انتخابی قبولیت کے سروسامان سے لیس کر دیا تھا جس کی مدد سے وہ بڑی آسانی سے خود کو ان مغربی افکار سے ہم آہنگ کر سکے جس کا انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ آنا لازمی تھا۔ اسلامی ہند اس قسم کے تحفظ کے عمل سے اب تک نہیں گزرا تھا اس کے لئے تو اس تبدیلی کے معنی اپنے ثقافتی ورثہ کو چھوڑ کر ایک مخاصم ثقافت کو قبول کرنا تھا۔ ہندی مسلمان مغربی تہذیب کی انقلابی فعالیت سے ناواقف تھا اور بقیہ اسلامی دنیا کی طرح عملی تبدیلی کے اقتصادی فوائد سے بہرہ ور ہونے میں وہ بھی سُست رو تھا۔ لہٰذا ایک طرف جب اس نے انیسویں صدی میں ہندوؤں کے مقابلہ میں خود کو گھاٹے میں پایا تو اس صدی کے آخری عشروں میں اور بیسویں صدی کے نصف اول میں اسے ہندوؤں کی نسبت خود برطانیہ پر زیادہ انحصار کرنا پڑا۔

یورپی مستشرقی علوم نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنے اپنے ماضی کے مطالعہ کی راہیں مقرر کرنے کی طرف متوجہ کر دیا۔ اس عمل میں دونوں نے الگ الگ معذرت خواہیوں اور احیاء پرستی کے اپنے اپنے نظاموں کی طرح ڈالی۔ مسلم ہند کی تاریخ سے جذباتی تعلق کے جواب میں احیاء پرستی کے یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے متصادم ہو گئے۔ احیاء پرستی کی دونوں تحریکیں "ایک دوسرے کے لئے مہمیز کا کام کرتیں مقابلے میں آئیں اور دونوں کے نقطہ ہائے نگاہ میں روز بروز بعد میں اضافہ ہوتا گیا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں نے بہت سے ایسے رسوم و رواج ترک کر دیئے جو انہوں نے ایک دوسرے سے اخذ کئے تھے اور جو دونوں قوموں کے درمیان پلوں کا کام کر رہے تھے۔" (۳) انیسویں صدی کے وسط کی اکثر اصلاحی تحریکات پر احیاء پرستی کی اس کشمکش کی مہر ثبت تھی۔ ہندوؤں میں آریا سماج کی تبلیغی اور شدھ دھرم کی تحریک نے سب سے زیادہ زہر گھولا۔ اس کے آثار راجہ رام موہن رائے کی آزاد خیال تحریک برہمو سماج، پرارتھنا

سماج اور تھیوسوفیکل سوسائٹی سب میں پائے جاتے تھے۔ (۴) ان تحریکوں کے علی الرغم مسلمانوں میں انجمن حمایت اسلام اور خاص طور پر غلام احمد قادیانی کی زیادہ تند و تیز اور بدعتی جماعت احمد یہ تھیں۔ (۵) سید احمد خاں کی مسلم علیحدگی پسندی کا انداز ہندوستان میں نہ احیاء پسندانہ تھا۔ (۶) اور نہ بنیادی طور پر ہندوؤں کے خلاف تھا۔ وہ پہلو بہ پہلو دونوں کے وجود کے قائل تھے۔ وہ ۱۸۶۷ء سے ۱۸۸۴ء تک ہندو مسلم ارتباط کی تبلیغ کرتے رہے۔ (۷) تا آنکہ رپن نے ہندوستان میں گلیڈ اسٹون کی آزاد حکمت عملیوں کا نفاذ کیا جس کا نتیجہ خود مختار اداروں کے وجود میں ظاہر ہوا اور جس سے یہ امکان پیدا ہو گیا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں میں قوت اور اقتدار کے لئے رسہ کشی ہوگی۔ سید احمد خاں نے جب ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا لیکن جب ۱۸۸۷ء میں ایک مسلمان بدرالدین طیب جی کا بطور اس کے صدر کے انتخاب ہوا تو ان کو یہ خیال پیدا ہوا کہ مسلمانوں کو بغیر تیاری اور پختگی کے اس میں شریک ہونا ان کے سیاسی اور اقتصادی مفادات کے لئے سخت خطرناک ہے۔ چنانچہ انہوں نے کانگریس کے خلاف اپنی لکھنو کی (۱۸۸۷ء کی) تقریر میں اور ۱۸۸۸ء میں میرٹھ کی تقریر میں اس بات پر زور دیا کہ مسلمانوں کی نیابت ان کی آبادی کے تناسب کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتی ہے۔ حتیٰ کہ ان کو برابر کی نمائندگی بھی دی جائے تو ان کا تعلیمی معیار اتنا پست ہے کہ وہ انتظامیہ میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہونے کے اہل نہیں ہوں گے اور برطانوی حکومت کے ختم ہوجانے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں میں حصول اقتدار کے لئے انتشار اور ہنگاموں کا ایک دور شروع ہوجائے گا۔ (۸) وہ موجودہ دور کے پہلے مسلمان تھے جنہوں نے یہ بات سمجھائی کہ ہندوستان میں ہندو اور مسلمان دو مختلف قومیں ہیں۔ (۹) امیر علی بھی جنہوں نے کلکتہ میں سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن قائم کی تھی، انہیں خیالات کے حامی تھے۔ (۱۰) حتیٰ کہ بدرالدین طیب جی نے جو آخر تک کانگریس کے حامی رہے انڈین نیشنل کانگریس کی کارروائیوں میں حصہ لینا بند کر دیا تھا۔ (۱۰ الف) غالباً اس خیال سے کہ مسلمانوں کے اجتماعی جذبات کو ٹھیس نہ پہنچے ایک جانب تو مسلمانوں کی اکثریت سر سید احمد خاں کی ہندوستانی سیاست میں علیحدگی پسندی کی کلی طور پر مؤید تھی لیکن دوسری جانب ان کی بین الاسلامیت اور ترکی خلافت کی مخالفت کے بھی خلاف تھی اور ساتھ ساتھ مذہبی آزاد خیالی کے پیش نظر ان کی طرف سے روایتی مذہبی مسلمہ امور پر تنقید کے بھی خلاف تھی۔

مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کا مطالبہ سید احمد خاں کی سیاست کا منطقی نتیجہ تھا نیز تلک کی احیاء

پسند رہنمائی میں جو بنیادی طور پر مسلم مخالفت پر مبنی تھی، کانگریس کی بڑھتی ہوئی طاقت بھی اس کا سبب بن گئی۔ ۱۹۰۶ء میں مسلمان عمائدین کا جو وفد لارڈ منٹو سے ملا تھا، اس میں تمام انتخابی اداروں میں جداگانہ منتخب شدہ مسلمانوں کی شمولیت کو تسلیم کرنے کی درخواست کی گئی تھی جس کی بنیاد مسلمانوں کی عددی قوت کے مطابق نہ ہو بلکہ سیاسی قوت کے۔ ممکن ہے اس وفد کی برطانوی حکومت نے حوصلہ افزائی کی ہو لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطالبہ برطانیہ کے ایما پر نہیں کیا گیا تھا۔ (۱۱) بلکہ مسلمانوں کا یہ وفد صرف سید احمد خاں کی مجوزہ پالیسی کی اگلی منزل کے لائحہ عمل کی تیاری کر رہا تھا۔ (۱۲) مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی کے بالکل متناقص، تلک نے ہندو احیاء پرستی کی حکمت عملیوں کو براہ راست سیاست میں شامل کر دیا۔ ''جب بپھرا ہوا ہندو نیشنلسٹ، ہندوستان کی مقدس سرزمین کو غیر ملکیوں سے پاک کرنے کے متعلق کہتا ہے تو اس کی مراد مسلمان اور انگریز دونوں سے ہوتی ہے۔'' (۱۳) ۱۸۹۳ء میں جب بمبئی میں ہندو مسلم فساد ہوا تو اس کے بعد تلک نے بڑے پیمانے پر ہندو جتھوں کی تنظیم کا پروگرام شروع کیا تاکہ ''وہ اتنے مضبوط ہوں کہ مسلمانوں کے ساتھ امن سے رہ سکیں''۔ (۱۴) اور اس سلسلہ میں ہدایت کی کہ وہ قدیم مشترک مسلم تقریبات میں حصہ لینے سے گریز کریں اور ان کے مقابلے میں اپنے نئے تیوہار منائیں مثلاً ہاتھی کے سر والے دیوتا گن پتی کا تیوہار مسلمانوں کے محرم کے مقابلے میں منائیں نیز شیواجی کا خالص سیاسی سالانہ یادگار منائیں جس نے مسلمان شاہنشاہی طاقت کو سترہویں صدی کے آخر میں للکارا تھا۔ (۱۵) ایک طرف تو تلک کا ورثہ کانگریس کے ہندو پرست جتھے میں ۱۹۴۷ء تک قائم رہا اور دوسری جانب کانگریس سے باہر ۱۹۲۸ء میں اس کے زیر اثر ہندو مہاسبھا نے جنم لیا۔ اس کے مشہور لیڈر رمونجے اور ساورکر مہاراشٹری تھا۔ (۱۶) اس کا نقطہ عروج راشٹریہ سیوک سنگھ کی تخلیق میں ہوا جس میں ۱۹۴۰ء کے عشرے میں، اکثریت مہاراشٹریوں کی تھی اور جس کو نسل کشی کے لئے باقاعدہ تربیت دی گئی تھی۔ بالآخر اس تحریک نے موجودہ دور کا وہ احیاء پسند دیوانہ گاڈسے پیدا کیا جس نے دور حاضر کے سب سے عظیم ہندو مہاتما گاندھی کو اس بناء پر ۱۹۴۸ء میں قتل کر دیا کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ رواداری برتنے اور فرقہ وارانہ امن کا پرچار کر رہے تھے۔

۱۸۹۰ء کے عشرے سے انڈین نیشنل کانگریس مسلمانوں کے مسئلہ کے متعلق دو متضاد پہلوؤں سے سوچتی نظر آتی ہے۔ مسلمانوں کے خلاف گروہ کی قیادت تلک کر رہے تھے اور روادار جماعت کے سرگروہ گوکھلے تھے۔ ۱۹۱۹ء میں گاندھی کی روادارانہ رہنمائی میں یہ دونوں گروہ ایک دوسرے میں ضم ہو گئے۔ لیکن ۱۹۲۴ء میں تحریک خلافت کے ختم ہوتے ہی دونوں بازو پھر الگ الگ زور پکڑ گئے۔ ایک موتی لال نہرو کا

آزاد خیال گروہ تھا اور دوسرا اکثر ہندوؤں کا جتھا تھا جس کے سرپرست مدن موہن مالویہ اور لالہ لاجپت رائے تھے سن ۱۹۳۰ء کے اواخر اور ۱۹۴۰ء کے عشرے میں آزاد گروہ کی ترجمانی دو مختلف راہنماؤں نے کیں۔ ایک آواز راج گوپال اچاریہ کی تھی جو مسلمانوں کو اپنے متعلق خود فیصلہ کرنے کا حق دینے پر تیار تھی جب کہ جواہر لال نہرو اس کے خلاف تھے اور مسلمانوں کے تصور لادینی کے تحت یک جہتی کے رشتے میں پرونا چاہتے تھے۔ اس زمانہ میں مسلمانوں کے خلاف جماعت کی سربراہی سردار ولبھ بھائی کر رہے تھے اور گاندھی دونوں کو جوڑے رکھنے اور ان میں توازن قائم رکھنے کی خدمت انجام دے رہے تھے۔

مسلم لیگ ۱۹۰۶ء میں قائم ہوئی۔ ۱۹۰۹ء میں ''منٹو مارلے اصلاحات'' نے مسلمانوں کو جداگانہ انتخابات کا حق دے دیا۔ مسلم علیحدگی پسندی کی تحریک جسے ماضی قریب میں حکومت برطانیہ کی حمایت حاصل تھی اور جو ۱۹۰۵ء میں کرزن کی تقسیم بنگال سے ظاہر ہوئی تھی اور جس سے اس علاقہ میں مسلم اکثریت قائم ہو کر ترقی کے مواقع اسے حاصل ہوتے تھے۔ ہندوؤں کے سیاسی دباؤ کے باعث ۱۹۱۱ء میں تقسیم کو منسوخ کر دیا۔ اس سال اسلامی دنیا کے دیگر ممالک میں بھی برطانیہ کے غاصبانہ قبضوں کا سلسلہ چل نکلا اور یوں اسی سال سید احمد خاں کی برطانیہ سے غیر مشروط وفاداری کی پالیسی کا خاتمہ ہو گیا۔ ۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۹ء تک مسلم سیاسی قیادت ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اتحاد اور تصفیہ تنازعات کی کوشش کرتی رہی جس کا اشارہ ۱۹۱۶ء کے ''کانگریس و مسلم لیگ پیکٹ'' سے ملتا ہے۔ جس کی رو سے مسلمانوں کو جداگانہ انتخاب کا حق دیا گیا۔ تمام صوبوں میں باوقار نمائندگی ملی اور صوبائی و مرکزی قانون سازی میں قومی حقوق کے تحفظ کا اصول تسلیم کیا گیا۔

۱۹۱۹ء میں مولانا محمد علی جوہر اور ان کے بھائی شوکت علی نے قید فرنگ سے رہا ہونے کے بعد مسلم رائے عامہ کو کانگریس اور دوسری ایسی جماعتوں پر مثلاً خلافت کانفرنس اور جمعیت العلمائے ہند وغیرہ کا حامی بنا لیا جو کانگریس سے تعاون اور مل کر کام کر رہی تھیں۔ برصغیر کی پوری تاریخ میں ۱۹۱۹ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک کا وہ واحد زمانہ ہے جس میں مکمل مسلم ہندو سیاسی اتحاد نظر آیا لیکن پھر بھی جیسا کہ جواہر لال نہرو نے اس کا تجزیہ کیا ہے کہ ''یہ قومیت، سیاست، مذہب، تصوف اور مذہبی جنون کا عجیب مرکب تھا...... یہ قومیت بذات خود ایک مخلوط قوت تھی جس کی پشت پر ایک ہندو قومیت اور ایک مسلم قومیت، جو ہندوستان کے حدود سے باہر بھی نگران تھی، صاف صاف دیکھی جا سکتی تھی۔'' (۱۷)

کانگریس اور خلافت کے اتحاد میں دھماکہ خیز اندرونی کشاکش موجود تھی۔ مولانا محمد علی نے خود

اعتراف کیا کہ ''میں دو مساوی حلقوں کے درمیان ہوں جن کا مرکز ایک نہیں ہے۔ ایک دائرہ ہندوستان ہے اور دوسرا عالم اسلام'' (۱۸) مسلم ذہن کی یہ اندرونی کشمکش اپنی غیر منطقی انتہا کو اس وقت پہنچی جب کہ ۱۹۱۹ء۔۱۹۲۰ء کی تحریک ہجرت کے دوران میں افغانستان جیسی قرون وسطیٰ کے طرز کی بفر سلطنت کو پناہ لینے کے لئے معقول جائے پناہ سمجھا جانے لگا اور جہاں ہجرت کرنے والوں کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا......اور جب مدافعت کے لئے محمد علی ایسے راہ نماؤں نے افغانستان کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت دی تو یہ امران کے ہندو ساتھیوں کے لئے شدید اضطراب اور ناراضی کا باعث بنا۔ (۱۹) اس اتحاد کی ناکامی کے سب سے زیادہ شرمناک آثار نتائج موپلاؤں کے ان فسادات میں ظاہر ہوئے جو انہوں نے خلافت کی تحریک کی قیادت کے قابو سے باہر ہو گئے تو بے قابو اور جاہل جتھوں نے اپنے ہی ہندو ساتھیوں کا غیر انسانی اور بے رحمانہ قتل عام شروع کر دیا۔ خلافت کی تحریک کے خاتمے کے ساتھ ہی اس اتحاد نے بھی دم توڑ دیا کیونکہ ۱۹۲۴ء میں ترکی خلافت ہی ہندو ساتھیوں کا غیر انسانی اور بے رحمانہ قتل عام شروع کر دیا۔ خلافت کی تحریک کے خاتمے کے ساتھ ہی اس اتحاد نے بھی دم توڑ دیا کیونکہ ۱۹۲۴ء میں ترکی خلافت ہی کا نام ونشان مٹا دیا گیا۔ یوں مسلمان سخت الجھن اور پریشانی میں مبتلا ہو گئے اور ہندوؤں پر یہ تلخ حقیقت واضح ہوگئی کہ چونکہ شاہنشاہیت کے خلاف مسلمانوں کا خارجی محرک ناکامیاب ہو چکا ہے لہٰذا اب لامحالہ انہیں تن تنہا جدوجہد جاری رکھنا ہوگی اور یہ حقیقت بھی ان پر کھل گئی کہ مسلمان آزادی وطن کی تحریک میں ان کے مددگار ہونے کے بجائے کہیں ایک تیسری قوت نہ بن جائیں اور آزادی وطن کی جنگ میں انہیں (ہندوؤں) سہ مکھی لڑائی نہ لڑنا پڑے۔

تحریک خلافت کے ختم ہو جانے کے بعد چند مسلمان رہنماؤں نے کانگریس کی پشت پناہی جاری رکھی لیکن انہیں عوامی حمایت حاصل نہیں تھی۔ ۱۹۲۸ء میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے کانگریس کے اندر ہی نیشنلسٹ مسلم پارٹی قائم کی۔ ۱۹۲۹ء میں پٹھان رہنما عبدالغفار خاں نے کانگریس کی حمایت کے لئے ایک قوم پرست سپاہ ''خدائی خدمت گار'' کے نام سے بنائی جو عام طور پر ''سرخ پوش'' کے نام سے پہچانے جاتے تھے اور یہی ایک جماعت ایسی تھی جو سالہا سال تک کانگریس کا ساتھ دیتی رہی۔ اگرچہ ۱۹۴۷ء میں سرحد کے پٹھانوں نے پوری جمعیت میں پاکستان سے الحاق کے لئے ووٹ دیئے۔ کانگریس کی حامی ''شیعہ پولیٹکل کانفرنس'' ۱۹۲۹ء میں قائم ہوئی اور ''مومن کانفرنس'' جو فی الواقع ۱۹۲۳ء میں وجود میں آئی تھی۔ ۱۹۴۲ء میں کانگریس کی شہ پر مسلم لیگ کے خلاف پھر سے اس کا احیاء ہوا۔ خلافت کانفرنس کی ایک

کانگریس کی حمایتی کھپانچی جماعت ''احرار'' ۱۹۲۸ء میں پنجاب کی صوبائی سیاسی جماعت کی شکل میں نمودار ہوئی۔ انفرادی طور پر جن مسلمان قائدین نے پوری طرح کانگریس کے لئے خود کو وقف کر دیا ان میں سرفہرست ابوالکلام آزاد ہیں۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے سید احمد خاں کی سیاسی تعلیمات سے بغاوت کی۔ اگرچہ آزاد نے خلافت کی تحریک کے لئے ایک سیاسی نظریہ مرتب کیا تھا لیکن وہ اسلام کے اندر سے کوئی ایسا سیاسی نظریہ سامنے لانے میں کامیاب نہ ہو سکے جو ایک مخلوط ہندوستانی قومیت (نیشنلزم) کا جواز پیدا کر سکتا اور جسے وہ انسانی اخوت کے ہم پلہ بنا سکتے۔(۲۰) اگرچہ وہ کلاسیکی مذہب اسلام کا غواصوں میں سے تھے لیکن مسلمان دانشوروں اور مسلم عوام کی اجتماعی رائے کے لئے ان کی نگاہوں میں کوئی خاص وقعت نہیں تھی، حالانکہ علمائے دیوبند کی ان کو حمایت حاصل تھی۔ ہندوستان کی مسلم اکثریت آزاد کی کانگریس میں مستقل شمولیت کے باعث ان سے بددل تھی، بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ۱۹۴۰ء کے ابتدائی عشرے میں بار بار کانگریس کا صدر چنے جانے پر راضی ہو جاتے تھے۔ ان کا یہ رویہ مسلم لیگ کے اس دعوے کے کہ وہ مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت ہے اور خود مطالبہ پاکستان کے علی الرغم اور متناقض تھا۔ مسلم لیگ کا یہ دعویٰ تھا کہ صرف وہی مسلم سیاسی آراء کی نمائندہ ہے، دوسرے قوم پرست (نیشنلسٹ) مسلمان مثلاً ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خان کے پیروکار اور بھی کم تعداد میں تھے۔ ماہر تعلیم ڈاکٹر ذاکر حسین خان اس متنازع فیہ واردھا اسکیم کے خالق تھے جس کی ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیانی عرصہ میں مسلمانوں نے شدید مخالفت کی۔ نیشنلسٹ مسلم عمائدین میں سب سے زیادہ دلچسپ شخصیت، مذہبی سیاسی سطح پر، پریشان خیال عبیداللہ سندھی کی تھی۔ وہ سکھ مذہب سے مسلمان ہوئے تھے اور انہوں نے حجاز، ترکی اور روس کی طویل سیاحتوں کے بعد اپنا ایک نیا سیاسی فلسفہ اختراع کیا تھا، جو بظاہر ولی الٰہی اشتراکیت کی قسم کی ایک چیز تھا۔(۲۱)

۱۸۸۰ء کے عشرے سے اور خاص طور پر ۱۹۲۴ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پسندی ہندوستانی وحدت کے الجھاوے سے نکلنے کے لئے راستہ تلاش کر رہی تھی۔ ابتداء میں اس ڈر سے کہ کہیں وہ نامعلوم سیاسی سفر میں غلام مدغم نہ ہو جائیں، وہ تحفظات اور معقول نمائندگی کے لئے پریشان رہے۔ تحفظات کے مطالبے میں صرف احساس علیحدگی ہی مضمر نہیں تھا بلکہ کسی نہ کسی صورت میں ایک ایسی جماعت کی موجودگی بھی ضروری تھی جو ثالث کے فرائض انجام دے اور تحفظات کی ذمہ داری قبول کرنے یا بہ الفاظ دیگر برطانوی اثر کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے۔ بہ این ہمہ عجیب وغریب بات یہ ہے کہ مسلم سیاسی

جماعتیں اپنی جگہ پر اس قدر آزادی کی خواہاں تھیں جس قدر کانگریس خواہاں تھی۔ گول میز کانفرنسوں (۱۹۲۹ء تا ۱۹۳۱ء) کے بعد برطانوی قرطاس ابیض میں، جو برصغیر کے سیاسی مستقبل کا واضح خاکہ تھا، جداگانہ انتخابات کی شق شامل کر دی گئی لیکن تعداد کی نسبت سے نمائندگی کا اصول اس طرح سے برتا گیا تھا کہ اگرچہ صوبائی اسمبلیوں میں، جہاں وہ اقلیت میں تھے مسلمانوں کی اضافی نشستیں حاصل ہو گئیں لیکن بنیادی طور پر نہ صرف وہاں اور مرکز میں وہ اقلیت میں رہے بلکہ بنگال اور پنجاب کے صوبوں میں غیر مسلموں کی نمائندگی میں اضافہ کر دیا گیا تھا۔ واقعات کی اس رفتار کے باعث بالآخر رفتہ رفتہ مسلم قیادت مسٹر جناح ایسے ماہر آئین کے ہاتھوں میں واپس آ گئی جنہوں نے ہندوؤں کے ساتھ گفت و شنید کر کے اسے پہلے ۱۹۱۲ء میں ''لکھنؤ پیکٹ'' کے لئے زمین ہموار کی تھی۔ اور پھر اپنے ''چودہ نکات'' کے باعث شہرت حاصل کر چکے تھے، جس کی بنا پر ۱۹۲۸ء میں کانگریس نے اس خیال سے نہرو کمیٹی کی تشکیل کی تھی کہ وہ ہندوستان کے اندر ہی سیاسی لین دین کے مسائل حل کرنے کی کوشش کرے۔ مولانا محمد علی کی وفات (۱۹۳۱ء) کے بعد بقیہ خلافت کی تحریک کے قائدین کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ آغا خان، جن کے لئے ہندوستانی سیاست صرف ایک دلچسپ مشغلہ تھی، ہمیشہ ایک آرائش و زیبائش کا پیکر رہے۔ زمین دار طبقہ کی نئی نسل نے، جس کا سیاسی قد درمیانہ تھا اور جس میں لیاقت علی خاں، اسماعیل خاں اور سکندر حیات خاں شامل اور نمایاں تھے، اس خلا کو پُر کیا اور ان لوگوں کو نئے پیشہ ور سیاست دانوں جیسے بنگال کے فضل الحق وغیرہ کی تائید حاصل ہوئی۔ ۱۹۳۴ء میں انہوں نے مسلم لیگ کو پھر سے زندہ کیا اور مسٹر جناح کو قائد بنا کر واپس لائے جب ہندوستانی مسلم سیاست کے پُر آشوب منظر سے بددل ہو کر وقتی طور پر اس سے علیحدہ ہو گئے تھے۔

۱۹۳۷ء کے انتخابات گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ مجریہ ۱۹۳۵ء کے مطابق مشروط صوبائی خودمختاری کو عمل میں لانے کے لئے کرائے گئے۔ اس انتخاب میں ہندو اکثریت کے صوبوں میں کانگریس نے تمام نشستیں جیت لیں جب کہ نئی حیات یافتہ مسلم لیگ ان صوبوں میں بھی جہاں مسلم اکثریت میں تھے کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہوئی۔ کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان اختلافات اگر بالکل ختم نہ ہوتے تو کم ضرور ہو جاتے اگر کانگریس قیادت صوبائی وزارتوں میں مسلم لیگ کو اپنے ساتھ حکومت میں شریک کرنے کا پیش بیں قدم ہی اٹھا لیتی جس کی کہ مسلم لیگ متوقع تھی لیکن کانگریس کا اس بات پر اصرار کہ وہ صرف ان مسلمانوں کو قبول کرے گی جو کانگریس میں شامل ہو جائیں گے، مسلم لیگ کے لئے اظہار ناراضگی کا باعث

تھا۔ کیونکہ انکے خیال میں یہ اصرار انہیں بیخ و بن سے اکھاڑنے کے مترادف تھا اور اس سے ہندوستان میں آزاد مسلم سیاسی زندگی کا قصہ ہی پاک ہو جاتا تھا۔ صورت حال اور زیادہ خراب نہ ہوتی اگر کانگریس وزارتوں نے خصوصاً صوبہ ہائے متوسط میں، مسلمانوں کے اپنی تعلیمی اور لسانی حکمت عملیوں کے متعلق احساسات اور خدشات کو سمجھنے اور ان پر دھیان دینے کی کوشش کی ہوتی۔ اس کے بجائے انہوں نے مسلم لیگ میں انتشار پیدا کرنے کے لئے، مسلم لیگ کے خلاف ان چھوٹی چھوٹی مسلم جماعتوں کی، جن کی حیثیت خودرو گھاس کی سی تھی، حوصلہ افزائی کرنا شروع کر دی اور اس میں وہ بری طرح ناکامیاب ہوئے۔ علاوہ ازیں انہوں نے عوام الناس سے رابطہ قائم کرنے میں بے تدبیری اور نامخلصی برتنے کے ساتھ ساتھ مزید سیاسی چالوں سے بھی کام لیا۔ (۲۲) مسلمانوں نے ہندو حکومت اور انتظامیہ کے تحت رہنے کا پہلا قابل ذکر موقع ملا تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کی مخالفت زیادہ سے زیادہ ٹھوس اور واضح ہوتی گئی۔ اسی مخالفت کے ساتھ ساتھ مسلم لیگ ابھری اور جیسا کہ اس کا دعویٰ تھا کہ وہ مستقبل کی سیاسی جدوجہد میں مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت ہے، صحیح ثابت ہو گیا۔ (۲۳) ستمبر ۱۹۳۹ء میں، دوسری جنگِ عظیم کے آغاز میں جب کانگریسی وزارتیں ہو گئیں تو سیاسی بے چینی اتنی شدید تھی کہ ''ہندوستانی مبصر برطانوی حکام سے اس امر پر متفق تھے کہ ہندو مسلمان تعلقات اتنے زیادہ خراب کبھی ان کے دیکھنے میں نہیں آئے۔'' (۲۴)

امبیڈکر لکھتے ہیں ''پاکستان کے فلسفیانہ جواز کی دریافت میں تاخیر اس باعث ہوئی کہ مسلم قائدین مسلمانوں کے متعلق اقلیت اور قومیت کی حیثیت کے طور پر باتیں کرنے کے عادی ہو گئے تھے۔ اس اصطلاح نے ان کو غلط راستے پر ڈال دیا اور وہ ایک اندھی گلی پر پہنچ کر رہ گئے اور جب انہوں نے یہ حقیقت تسلیم کر لی کہ وہ ایک اقلیتی قوم ہیں تو انہوں نے یہ محسوس کیا کہ ان کے لئے سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ تحفظات کا مطالبہ کریں۔ چنانچہ انہوں نہ ایسا ہی کیا اور تقریباً نصف صدی تک عملاً اسی پر اکتفا کئے رہے۔'' (۲۵) اس تحفظات اور زیادہ نمائندگی کے کوچہ سربستہ سے نکلنے کی راہ ایک شاعر ڈاکٹر محمد اقبال کے رومانی تخیل نے گویا بارود سے اڑا کر بنا دی۔ (۲۶)

اقبال نے اپنی تحریروں کے بین الاسلامیت دور (۱۹۰۸ء تا ۱۹۳۸ء) میں قومیت کو سیاست سے جدا رکھا تھا اور اسے مذہب اور ثقافت (کلچر) سے منسلک کرنے کی کوشش کرتے رہے تھے۔ اس میں جدید مغرب کے کلیسا اور ریاست کی ثنویت کے تصور کا ابطال بھی موجود تھا۔ (۲۷) مسلمانوں کی آفاقی سیاسی زندگی کے اجتماع کے صرف دو معیاری اصول تھے یعنی مسلم اور غیر مسلم۔ غیر مسلم ایک واحد قوم تھی جو امت مسلمہ کی متضاد

تھی۔(۲۸)اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ مسلمان کسی لحاظ سے ارفع یا منتخب قوم تھے۔ فی الحقیقت مسلم قوم واقعتاً نہیں بلکہ اپنی صلاحیتوں کے لحاظ سے خیر الامم تھی۔ نہ صرف پیغمبر اسلام صلعم کی پیروی کی برکت کی وجہ سے، جن کی رسالت تمام انسانیت کے لئے آزادی، مساوات اور اخوت کا پیغام لائی تھی (۲۹) بلکہ اس کی اپنی جدو جہد کی وجہ سے جو وہ پیغمبر صلعم کی تعلیمات کی اخلاقی اقدار پر عمل پیرا ہو کر فطرت کی قوتوں کو تصرف میں لا کر انجام دے۔(۳۰)

دنیا بھر میں منتشر و موجود ہونے کے ساتھ مسلم قوم کے پاس ایک مرکز محسوس یعنی کعبہ ہے۔ یہ ایک جغرافیائی نقطہء ارتکاز ہے۔ جس طرح کعبہ تمام امت مسلمہ کے لئے ایک مرکز محسوس کا درجہ رکھتا ہے اسی طرح سیاسی معنوں میں ایک حد یافتہ جغرافیائی رقبہ برصغیر میں مسلمانوں کی بقا کے لئے ضروری تھا۔ اس لحاظ سے مسلم اکثریت کے علاقے برصغیر کے تمام بقیہ حصہ میں، منتشر اجزائے قوم کے تعلق سے، سیاسی طور پر ایک قابل شناخت اور قابل حصول مرکز محسوس کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ ایک اقبال کے اس نظریہ سے پسپائی ہے جس میں انہوں نے علاقائیت کی اہمیت سے انکار کیا ہے لیکن ۱۹۳۰ء تک وہ اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ اگرچہ ایک آفاقی اسلامی خلافت کا قیام اس موجودہ دنیا میں ناقابل عمل ہے لیکن الاسلامیت کے سیاسی اظہار کے لئے روشن، واضح اور محسوس ہیئت یہی ہو سکتی ہے کہ وہ علاقائی قومی ریاستوں کی شکل میں اپنی متعدد مسلم قومیت کا ادراک رکھے۔(۳۱)

۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے موقع پر اپنے خطبہ صدارت میں اقبال نے پہلی بار یہ تجویز پیش کی کہ ہندوستان میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں آئے۔ انہوں نے کہا کہ ''اسلام کا مذہبی نظام خلقی طور پر اس معاشرتی نظام سے مربوط ہے جو اس نے تخلیق کیا ہے۔ ایک کے رد کرنے سے دوسرے کی تردید بھی لازمی ہو جاتی ہے۔ اس لئے ہندوستانی قومیت کے خطوط پر ایک مدنی نظام کی تعمیر، جو اسلامی اصول اجتماعیت کی جگہ لے لے مسلمانوں کے تصور میں بھی نہیں آسکتی۔(۳۲)

اسلامی اجتماعیت کے تصور کو، ایک معاشرتی وحدت کے طور پر جدید مغربی تصور قوم سے مقابلہ کرنے کا خیال اقبال نے ارنسٹ رینان سے لیا۔'' ایک قوم ایک روح، ایک روحانی اصول کا نام ہے۔ اس کا ایک قدم ماضی میں ہوتا ہے اور دوسرا حال میں۔ ایک طرف وہ یادوں کی مشترک ثروت مند میراث کی مالک ہوتی ہے اور دوسری طرف ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کی گہری خواہش رکھتی ہے۔ وہ ماضی سے ملنے والے ناقابل تقسیم ورثہ کی قدر و قیمت کے تسلسل کو جاری رکھنے کا ارادہ رکھتی ہے.......... عظمت رفتہ کی

مشترک تاریخ پر افتخار اور زمانۂ حال میں ان کو جنم دینے کی خواہش رکھتی ہے جس نے مل کر ماضی میں عظیم کارنامے انجام دیئے تھے اور اب اس سے زیادہ کارنامے انجام دینے کی خواہش رکھتی ہے۔ ایک قوم بننے کے لئے یہ ہیں وہ بنیادی شرائط۔ (۳۳) ''پس ایک قوم ایک عظیم استحکام کا نام ہے جو اس جذبۂ ایثار سے وجود میں آیا ہے جس کا مظاہرہ ماضی میں کیا جا چکا ہے اور جس کے لئے فرد اب بھی پہلے سے کہیں زیادہ ایثار کے لئے تیار ہے۔ ماضی اس میں مضمر ہوتا ہے اور یہ زمانۂ حال میں کسی بیّن واقعہ سے دوبارہ حاصل ہوتا ہے۔ مشترک زندگی کے عمل کو جاری رکھنے کی رضامندی اور گہری واضح خواہش اس میں پوشیدہ ہوتی ہے۔'' (۳۴) اگر اس معیار سے ہندوستان میں ہندو مسلم سیاسی گتھی کو پرکھا جائے تو یہ ایک قوم نہیں بنتی۔ اس لئے نام نہاد ہندوستانی قوم میں جو تنوع ہے اسے اس کی دو بڑی وحدتوں کے باہمی تعاون کی خاطر تسلیم کر لینا چاہئے یعنی ایک ہندو عصبی اجتماعیت اور دوسری مسلم عصبی اجتماعیت۔ اول الذکر کے ثقافتی رشتے بدھ دنیا میں جنوب مشرقی ایشیا اور مشرق بعید میں تھے اور دوسری کے رشتے مشرق وسطی کے مسمانوں میں تھے۔ اس طرح ہندوستان گویا ایشیائے صغیر تھا۔ (۳۵)

یہ تھا دو قومی نظریہ کا اولین غیر معذرتی ادعا جسے سید احمد خاں اور مولانا محمد علی جوہر نے مبہم انداز میں پیش کیا تھا۔ اس سے ہندوستانی مسلم اقوام کی علاقائی خود مختاری کے مطالبہ کی تحریک شروع ہوئی۔ ''یورپی جمہوریت کا اصول، بغیر فرقہ وارانہ جماعتوں کے حقائق کو تسلیم کیے، ہندوستان پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے مسلمانوں کا ہندوستان کے اندر اسلامی ہند کی تخلیق کا مطالبہ بالکل جائز ہے...... میں پنجاب، شمال مغربی سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک واحد ریاست میں مدغم دیکھنا چاہوں گا۔ سلطنت برطانیہ کے اندر یا اس سے باہر خود مختار حکومت اور شمال مغربی ہندوستانی مسلم ریاست کا قیام میرے خیال میں کم سے کم شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کا حتمی مقسوم ہے۔'' (۳۶) ''ہندوستان کے لئے اپنے حدود کے اندر مسلم ریاست کا قیام اس کے تحفظ اور امن کا ضامن ہوگا جو اندرونی طاقت کے توازن کا بدیہی نتیجہ ہوگا۔ اور اسلام کو عربی شاہنشاہیت کے اس ٹھپے سے آزاد ہونے کا موقع مل جائے گا جو اس پر جبراً لگ گیا تھا۔ ساتھ ہی اسے اپنے قانون، اپنی تعلیم، اپنی ثقافت کو مجتمع کرنے اور ان کو اپنی اصلی روح سے قریب تر کرنے اور روح عصر سے ہم آہنگ کرنے کا موقع ملے گا۔'' (۳۷)

۱۹۳۶ء تا ۱۹۳۷ء میں اقبال اور جناح سیاسی تعلق سے ایک دوسرے کے زیادہ قریب آ گئے۔ اقبال نے محمد علی جناح کو سلسلۂ خطوط کے ذریعہ اس نقطۂ نگاہ کی اہمیت جتائی کہ ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام ہی

ہندوستان کے اندر امن کا ضامن اور مسلمانوں کے مسئلہ کا ممکن حل ہے۔(۳۸) ہندوستان میں مسلمانوں کی بقا کی خاطر ہندوؤں کے اکثریت والے صوبوں میں رہنے والی مسلمان اقلیتوں کو مسلمانوں کے اکثریت والے علاقوں پر مشتمل ایک علیحدہ اسلامی ریاست کے قیام کے سلسلہ میں اپنے مفادات کو قربان کر دینا چاہیئے۔(۳۹) مسلم ریاست کا اقتصادی 'ڈھانچہ "سوشلسٹ جمہوریت" کے نمونے کا ہوگا۔(۴۰) اقبال کے ان مکتوبات کے "مقدمہ" میں محمد علی جناح نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اقبال کے نظریات نے بالآخر انہیں بھی اسی نتیجہ پر پہنچایا کہ ایک علیحدہ مسلم ریاست (پاکستان) کا مطالبہ بالکل درست ہے۔(۴۱)

ہندو اچھوت ذاتوں کے رہنما امبیڈکر نے (جنھوں نے بعد میں آزاد ہندوستان کے پہلے دستور کا خاکہ تیار کیا) ۱۹۴۲ء میں لکھا کہ "جدید ہندوستان کی یہ ایک عجیب حقیقت ہے کہ ہندوؤں کی حالیہ سیاسیات میں مسلمان کبھی ضم نہیں ہوئے اور اپنے مقام پر ایک متوازی راستہ اختیار کیا۔ خود کو جدا رکھنے کے معاملہ میں مسلمان کسی پُر اسرار جذبے سے متاثر تھے جس کی کنہ وہ نہ پا سکے، ایک پوشیدہ ہاتھ ان کی رہنمائی کر رہا تھا جسے وہ دیکھ نہیں سکتے تھے لیکن جو انہیں ہندوؤں سے الگ رہنے کی برابر ہدایت کر رہا تھا۔ یہ پُر اسرار جذبہ اور یہ پوشیدہ ہاتھ ان کے پہلے سے مقررہ مقسوم یعنی "پاکستان" کے سوا اور کچھ نہ تھا جس سے وہ واقف تو نہ تھے لیکن وہ ان کے بطون میں مسلسل کام کر رہا تھا۔" (۴۲)

یہ بات شاید تاریخ کی، ضرورت سے زیادہ تسہیل کے مترادف ہوگی لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جمال الدین افغانی، جنھوں نے ۱۸۸۰ء کے عشرے میں سب سے پہلے وسطی ایشیا اور شمال مغربی ہندوستان پر مشتمل مثالی مسلم ریاست کا تصور پیش کیا۔(۴۳) اور اقبال کے درمیان جنھوں نے افغانی کے زیر اثر (۴۴) ۱۹۳۰ء میں اس سلسلے میں ایک سیاسی فلسفہ کی تفصیل پیش کی، علاقائی علیحدگی کا جذبہ اگرچہ وہ زیادہ واضح اور مربوط نہیں تھا، رفتہ رفتہ ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنوں میں شکل پذیر ہو رہا تھا۔ ۱۹۲۳ء میں ایک غیر معروف قبائلی سردار محمد گل خان نے شمالی مغربی سرحد کی تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے اپنی شہادت میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ شمال مغرب سے آگرہ تک مسلمانوں کے لئے علیحدہ ریاستیں بنا دی جائیں۔(۴۵) اقبال کے علیحدہ مسلم ریاست کے مطالبہ کے بعد مسلمان طلبہ کی ایک جماعت نے کیمبرج میں اس وطن کے لئے ایک نام تجویز کیا۔ ان میں چوہدری رحمت علی بھی شامل تھے جن کی مبالغہ آمیز تحریریں بعد میں مسلم سیاسی قیادت کے لئے پریشانی کا موجب بن گئیں۔ یہ نام "پاکستان" جس نے جلد

ہی عام مقبولیت حاصل کر لی۔ شمال مغرب کے مسلم اکثریت والے علاقوں کے فن تقویت الحافظہ کے مطابق اختصاری ناموں سے ملا کر بنایا گیا تھا۔ یعنی پنجاب، افغانیہ (شمال مغربی سرحد)، کشمیر، سندھ اور بلوچستان۔ (۴۶) یہ بات بلاخوف تردید اور وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ کیمبرج کی جماعت کا پاکستان کی تحریک میں جو حصہ تھا وہ صرف اور صرف یہی ''نام'' تھا۔

۲۶ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ نے لاہور میں اپنے سالانہ اجلاس کے موقع پر بالآخر یہ قرارداد منظور کی کہ برصغیر کے شمال مغربی اور مشرقی علاقوں میں جہاں مسلم آبادی اکثریت میں ہے، خود مختار مسلم ریاستیں قائم کی جائیں۔ (۴۷) باوجودیکہ مسلم لیگ کی قرارداد میں کئی مسلم ریاستوں کے قیام کا حوالہ اور اس کے امکانات موجود تھے لیکن مسلم لیگ کے جملہ اراکین کی متفقہ رائے یہ تھی کہ قرارداد میں فی الحقیقت ایک ہی اسلامی ریاست کا قیام طے پایا تھا جس میں شمال مغربی علاقہ اور مشرقی علاقہ دونوں شامل تھے۔ (۴۸) مارچ ۱۹۴۲ء میں پاکستان کے مطالبہ کو برطانوی حکومت کی سرکاری تائید بھی حاصل ہوگئی جو سر اسٹیفرڈ کرپس کی ان تجاویز میں شامل تھی جو ہندوستان کی خودمختاری اور جنگ عظیم میں اس کی معاونت کے صلے میں پیش کی گئی تھیں۔ (۴۹) ہندو قیادت میں پہلی مرتبہ اس کی صحیح معنوں میں قدر و قیمت کا تعین ہی۔ راج گوپال اچاریہ نے کیا اگرچہ ان کی یہ تجویز کہ ہندوستانی مرکزیت کے اندر مسلمانوں کی مخفف علاقائی خود مختاری تسلیم کر لی جائے۔ کانگریس نے رد کردی۔ (۵۰) بعد میں راج گوپال اچاریہ کا یہی فارمولا گاندھی اور محمد علی جناح کے مابین ناکامیاب سیاسی مباحث کی بنیاد بنا۔ (۵۱) چرچل کی زمانہ جنگ کی مخلوط حکومت کے بعد جب لیبر حکومت برسراقتدار آئی تو برطانوی حکومت نے پوری سنجیدگی سے ہندوستان کی آزادی کے سوال پر غور کرنا شروع کیا۔ چنانچہ ایک برٹش کیبنٹ مشن مارچ ۱۹۴۶ء میں ہندوستان آیا اور بالآخر اس نے ہندوستان کے لئے تین منطقی وفاق کی تجویز پیش کی اور یہ تینوں وفاق ایک مرکزی کل ہندوستانی یونین کی حکومت سے وابستہ ہوں گے۔ یونین حکومت امور خارجہ، دفاع، مواصلات، بنیادی حقوق اور ٹیکس لگانے کے ضروری اختیارات کی مجاز ہوگی اور مرکزی مجلس قانون ساز اور مرکزی کیبنٹ میں ہندو مسلمان دونوں کی نمائندگی برابر برابر ہوگی۔ باقی تمام اختیارات صوبوں کے ہاتھوں میں ہوں گے۔ یونین خود کو تین ذیلی منطقوں میں منقسم کرے گی۔ پہلے منطقہ الف میں برصغیر کا بیشتر حصہ اور ہندوؤں کی غالب اکثریت ہوگی۔ دوسرے منطقہ ب میں شمال مغربی صوبے شامل ہوں گے اور ان میں معقول مسلم اکثریت ہوگی اور تیسرے منطقہ ج میں بنگال اور آسام شامل ہوں گے اور اس میں خفیف سی مسلم اکثریت ہوگی۔

اس انوکھی تجویز نے گویا برصغیر کی وفاقی وحدت کانگریس کو عطا کردی اور خود مختار لیکن غیر آزاد پاکستان مسلم لیگ کو اور مرکز میں مساوی نمائندگی مسلمانوں کو تفویض کردی۔ اس تجویز پر کانگریس ہچکچاتی جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ آسام کے کانگریسی رہنما اس بات پر مصر تھے کہ وہ اپنے صوبے کو ہندوؤں کے منطقہ اول (الف) میں شامل کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے اس کے علاوہ کچھ اور بھی سیاسی تجزیہ کے عناصر ہچکچاہٹ کا باعث ہوں۔ اس شش و پنج میں کانگریس نے ہندوستان کو متحد رکھنے کا آخری موقع ضائع کردیا۔ (۵۲)

محمد علی جناح نے غالباً اپنی سیاسی زندگی میں پہلی مرتبہ مسلم ہندوستان کی رائے عامہ کے خلاف کیبنٹ مشن کی تجاویز کو تسلیم کرلیا لیکن بعد میں کچھ تو اس بنا پر ان کو مسترد کردیا کہ کانگریس ان کو ماننے میں لیت و لعل کررہی تھی اور ایک حد تک اس وجہ سے کہ مسلم پریس اور مسلمانوں کے ہر طبقہ کے لوگوں کی رائے عامہ کا ان پر دباؤ پڑ رہا تھا۔ مسلم ہند کی قیادت میں جناح کی کامیابی کا راز بہ ظاہر جو نظر آتا ہے حقیقت میں اس کے برعکس تھا۔ وہ خود قیادت نہیں کرتے تھے بلکہ مسلم اجماع کے پیروکار تھے۔ ان کا کردار ایک پر خلوص اور صاف ذہن رکھنے والے قانون دان (وکیل) کا تھا جو اپنے موکل کی عین خواہش کے مطابق مقدمہ کو نپی تلی قانونی زبان میں ڈھال سکتے تھے اور اس کا اظہار کرسکتے تھے۔

تین جون ۱۹۴۷ء کے دن کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے مونٹ بیٹن کی برصغیر ہند کو دو آزاد و ہمہ مقتدر مملکتوں...... ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کرنے کی تجویز کو قبول کرلیا۔

حواشی باب: ۱۲

۱) ڈبلو ڈبلو۔ ہنٹر، دی انڈین مسلمان، لندن ۱۸۷۱ء، جس میں ایچی سن ٹریٹیز مورخہ ۱۲ اگست ۱۷۶۵ء، اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے مجموعات نمبر xx-xvii، ۱۸۱۲ء کے حوالے دیئے گئے ہیں۔

۲) ہنٹر، ۱۵۹۔

۳) بنی پرشاد Hindu Muslim Questions (ہندو مسلم مسئلہ) الہ آباد، ۱۹۴۱، ۲۴۔

۴) جے فرکوہار، Modern Religious Movements in India، لندن، ۱۹۲۴ء، ۳۰۔
ایس این۔ شاستری، ہسٹری آف برہمو سماج، کلکتہ ۱۶ تا ۱۷، رام گوپال، انڈین مسلمس، ۶۱۔

۵) فرکوہار، ۱۳۷۔

۶) خطوط، ۱۵۰۔

۷) لیکچرز، ۳۳ تا ۳۵، ۱۱۸ تا ۱۱۹، ۱۲۵ تا ۱۲۶، ۱۶۸۔

۸) لیکچرز، ۲۴۰ تا ۲۵۳، ۲۵۴ تا ۲۶۷۔ حالی، حیات جاوید، حصہ اول ۲۷۴ تا ۲۷۶۔ Abstract of the Proceedings of the Council of the Governor General (گورنر جنرل کی کونسل کی روئیداد کا خلاصہ) جلد (xxii) اجلاس ۱۲ جنوری ۱۸۸۳ء، دی۔ لووٹ اے ہسٹری آف انڈین نیشنل موومنٹ، لندن، ۱۹۲۱ء، ۳۵۔ شمس الدین شائق، آئینہ نیشنل کانگریس، گورداس پور، ۱۸۸۸ء کنورسین، جواب لیکچر، سیالکوٹ، ۱۸۹۰ء

۹) حسین بھائی طیب جی، بدرالدین طیب جی، بمبئی، ۱۹۵۲ء، ۲۰۳۔

۱۰) Report of the Committee of the Central National Muhammadan Association (سنٹرل نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن کی کمیٹی کی رپورٹ)، ۱۸۸۵ء۔ ۱۸۸۸ء، ۲۱۔۲۲۔ امیر علی Memoirs (یادداشتیں) اسلامک کلچر، vi، (۱۹۳۲ء)، ۳۳۶ تا ۳۵۱۔ رام گوپال، ۸۰ تا ۸۱، ۱۱۰ الف طیب جی، ۲۲۸۔

۱۱) شملہ وفد کے موقع پر آرچ بولڈ کا خط بنام محسن الملک، طفیل احمد کی کتاب، مسلمانوں کا روشن مستقبل، دہلی ۱۹۴۵ء، ۳۶۰ تا ۳۶۱۔ راجندر پرشاد، انڈیا ڈیوائیڈڈ، (منقسم ہندوستان) بمبئی، ۱۹۴۶ء، ۱۱۲ تا ۱۱۳۔ محسن الملک کا مکتوب بنام آرچ بولڈ مورخہ ۱۴ اگست ۱۹۰۶ء، لارڈ منٹو کا خط بنام مارلے مورخہ ۱۸ اگست ۱۹۰۶ء، دیکھئے۔ مارلے پیپرز، iii انڈین اورینٹل۔ آفتاب احمد خان، اخبار پائنیر۔ ۱۱۔ اگست ۱۹۰۶ء۔ آغا خان میمائرس، (یادداشتیں)، لندن ۱۹۵۴ء، ۱۰۳ تا ۱۰۴۔ امیر علی، India and the New Parliament (ہندوستان اور نئی پارلیمنٹ) رسالہ نائنٹینتھ سینچری، اگست ۱۹۰۶ء۔ میری، کاؤنٹس آف منٹو انڈیا، منٹو اور مارلے، لندن، ۱۹۳۴ء، ۴۵ تا ۴۸۔ جون بچان، لارڈ منٹو، اے میمائر، لندن، ۱۹۲۴ء، ۲۴۴۔ بی آر امبیڈکر کا خطبہ Pakistan or the Partition of India (پاکستان یا ہندوستان کی تقسیم) بمبئی۔ ۱۹۴۶ء، ضمیمہ xii، ۴۲۸ تا ۴۳۸۔ منٹو کا جواب، ایضاً، ۴۳۹ تا ۴۴۰۔ کانگریس کا الزام دوبارہ برطانوی شملہ وفد، طفیل احمد ۲۲۳ تا ۲۹۴۔ راجندر پرشاد۔ ۹۹ تا ۱۱۰، کانگریسی الزام کی تردید، Muslim Politics in the Indi-Pakistan Sub-Continent (مسلم سیاست برصغیر پاک و ہند میں) غیر مطبوعہ مقالہ برائے ڈی فل از منیر الدین چغتائی، آکسفورڈ یونیورسٹی، ۱۹۶۰ء، ۲۴۱ تا ۲۵۵۔

۱۲) ایضاً

۱۳) سی منشرت ''دی ہندو مسلم پرابلم ان انڈیا'' لندن، ۱۹۳۶ء، ۷۱۔

۱۴) ڈی وی تھامنکر، لوکمانیہ تلک، لندن، ۱۹۵۶ء، ۵۶۔

۱۵) Some Material for a History of the Freedom Movement in India (ہندوستانی تحریک آزادی کے لئے کچھ مواد)، بمبئی، ۱۹۵۸ء (ii) ۲۰۴ تا ۲۰۵۔ سیڈیشن کمیٹی رپورٹ، کلکتہ، ۱۹۱۸ء۔ دی چرول، Indian Unrest لندن، ۱۹۱۰ء، ۴۴۔ رام گوپال، ۱۵، ۸۵۔

۱۶) مہاسبھا اور اس کے پروگرام کے لئے دیکھئے وی۔ ڈی۔ ساورکر، ہندو مہاسبھا کے سالانہ جلسہ کے موقع پر تقریر، ۱۹۳۹ء، ۱۴ تا ۱۷۔ مولف مذکور خطبہ صدارت بمقام احمد آباد ہندو مہاسبھا کے سالانہ جلسہ کے موقع پر، ۱۹۳۷ء۔ این وی۔ داملے، (مرتب) Hindu Sanghatan, its ideology and immediate Programme (ہندو سنگھٹن اس کی مثالیت اور فوری پروگرام) بمبئی ۱۹۴۰ء۔ اے۔ ایس۔ بھیڑے۔ (مرتبہ) ویر ساورکر کی کتاب، Whirlwind Propaganda (طوفانی پروپگنڈا) بمبئی، ۱۹۴۱ء۔ ریجینالڈ، کوپ لینڈ، دی انڈین پروبلم، آکسفورڈ، ۱۹۴۲ء۔ ۱۹۴۳ء، (ii) ۱۹۳۔

۱۷) جواہر لال، Autobiography (خودنوشت سوانح عمری) لندن، ۱۹۴۲ء، ۷۲۔

۱۸) محمد علی، Selected Writings and Speeches (منتخب تقریریں اور تحریریں)، لاہور، ۱۹۴۴ء، ۲۶۵۔

ثقافتی تعینات: قرونِ وسطیٰ کا

سنسکرت ادب اور مسلم سرپرستی

عزیز احمد

ہندو مذہبی اور ذہنی شعور کا سرچشمہ سنسکرت ادب کے ذریعہ ہی مستقل جاری رہا اور مسلمانوں کی موجودگی سے اس نے قریب قریب مکمل طور پر اعراض کیا۔(۱) سنسکرت ادب کا اکثر و بیشتر حصہ ہندوستان کی جنوبی ریاستوں اور اڑیسہ میں راجپوت راجاؤں کی زیر سرپرستی معرض تحریر میں آیا۔(۲) وہ ان روایات اور اصناف و اقسام کو ترقی دیتا رہا جو مذہبی اور غیر مذہبی دونوں تحریرات میں خالص ہندوانہ تھے۔ مذہبی تحریر میں اس کی واضح سمت قدامت پسندانہ اور برہمنی تھی جس میں ساری توجہ دھرم شاستروں اور پرانوں کی تشریحات پر مرکوز تھی، اگر چہ اس میں فلسفیانہ تفکر سے متعلق تصانیف بھی شامل تھیں مثلاً کادھو کی تحریرات۔ غیر مذہبی تحریرات کے دائرہ میں طب، علم الافلاک، لسانیات، لغات، فن شاعری، موسیقی اور کوک شاستر شامل تھیں۔ اس ادب میں کاویا (بیانیہ نظم)، بھجن، ناصحانہ و اصلاحی نظمیں، ڈرامے، کھیل اور نثری رومان شامل تھے۔

اس مخصوص ہندوانی تخلیقی سرگرمی میں مسلمانوں کا کوئی حصہ نہیں تھا اور ان کی سرپرستی بھی برائے نام ہی تھی۔ اکبر کے عہد سے پہلے تک سنسکرت علوم کی سرپرستی کی ضرور کی جاتی تھی مگر محض اتفاقیہ اور خال خال۔ کہا جاتا ہے کہ محمود غزنوی کے دور سے اس کا آغاز ہوا جس کی اس معاملہ میں بڑی تعریف کی جاتی ہے کہ اس نے کالنجر کے شکست خوردہ راجہ چندیلا کو اپنے متعلق ہندی میں مدحیہ اشعار کہنے پر شاہی خلعت سے نوازا اور کئی قلعے بخش دیئے۔(۳) ہندو بھاٹ کیدار (لگ بھگ ۱۱۵۰ء) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے

علاء الدین جہاں سوز کے دربار میں حاضری دی۔ یہ وہی جہاں سوز ہے جس نے غزنی کو تباہ کیا تھا۔ (۴) جلال الدین خلجی (۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶ء) غالباً دہلی کا پہلا مسلمان بادشاہ ہے جس نے ہندو دانش اور سنسکرت علوم سے دانشورانہ دلچسپی کا اظہار کیا۔ (۵) محمد بن تغلق کی ہندو علم وحکمت سے دانشورانہ دلچسپی عہد آفریں واقعہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ ہندو جوگیوں کی صحبت سے لطف اندوز ہوتا تھا اور جینی گروؤں کی بھی سرپرستی کرتا تھا۔ (۶) ضیاء الدین نخشی ہی نے جو باون مختصر کہانیاں سنسکرت سے فارسی قالب میں ڈھالیں اور اس مجموعہ کو طوطی نامہ سے موسوم کر کے ۱۳۳۰ء میں پیش کیا، وہ اس میدان میں محمد بن تغلق کے عہد کا سب سے زیادہ نمایاں کارنامہ ہے۔ ایک وفادار طوطا اپنے مالک کی بے وفا بیوی کو جس کا شوہر سفر پر گیا ہوا ہے، ہر شب ایک کہانی سنا کر اس کے ذہن کو بٹائے رکھتا ہے اور بدکاری سے باز رکھتا ہے۔ ان کہانیوں کے مجموعہ نے ہندوستان میں فارسی کی ادبی روایت میں مکمل طور پر اپنی جگہ بنالی اور اسی کے ذریعہ ترکی اور قدیم اردو ادب میں بھی اسے شمولیت حاصل ہوگئی۔ نخشی کے مواخذات میں بعض کہانیوں میں نام اور مقامات اسلامی اختیار کئے گئے ہیں اور پیغمبروں کی روایتیں بھی شامل کر دی گئی ہیں۔ (۸)

فیروز تغلق کی مذہبی حکمت عملیوں کے باوجود سنسکرت علوم کی شاہی سرپرستی بدستور قائم رہی۔ اس نے سنسکرت سے طبی کتب کے تراجم کا حکم صادر کیا۔ (۹) علم نجوم وفلکیات کے ایک مقالے کا ترجمہ فارسی میں ''دلائل فیروز شاہی'' کے نام سے کیا گیا۔ دوسرے تراجم جو اس کے دور میں ہوئے وہ فن موسیقی اور فن پہلوانی سے متعلق تھے۔ سنسکرتی علوم کی تفہیم، سرپرستی اور اس میں شمولیت کی قرار واقعی کوشش کشمیر کے سلطان زین العابدین (۱۴۲۰ تا ۱۴۷۰ء) کے عہد سے شروع ہوئی جو جوناراجہ کا مربی تھا اور جو سنسکرت کی عظیم تاریخی تصنیف راج ترنگینی (۱۰) کی تدوین میں برابر لگا رہا اس کے علاوہ دوسرے ہندو علماء جن میں سری بھٹ دید بھی شامل تھا، اس کی سرپرستی میں تھے۔ (۱۱) اس نے مہابھارت اور راج ترنگینی کو کشمیری زبان میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا جو مسلمانوں کی ماقبل اسلام ہندوستان کی ہندو تاریخ سے دلچسپی کا پہلا اظہار تھا۔

سنسکرتی علوم کی سرپرستی اور اس میں اشتراک اکبر کے دربار میں اپنے انتہائی نقطۂ عروج کو پہنچ گیا۔ اس کے دربار کے کچھ امراء فارسی اور سنسکرت دونوں زبانوں میں لکھتے تھے مثلاً راجہ منوہر داس (۱۲) یا ٹوڈرمل (۱۵۲۳ تا ۱۵۸۹ء) جس نے ''بھگوت پران'' کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ (۱۲) اکبر کے مسلمان امراء بھی عبدالرحیم خان خاناں، ابوالفضل اور فیضی سنسکرت میں کچھ شد بد رکھتے تھے اور انہوں نے اس سے

تراجم بھی کئے۔ دوسرے دانشوروں اور مصنفوں نے جن میں بدایونی بھی شامل تھا۔ سنسکرت کی کتابوں کا پنڈتوں کی مدد سے فارسی میں ترجمہ کیا۔ ابوالفضل نے ہندو مذہب و علوم، ہندوؤں کے اداروں، ان کے نظریۂ تخلیق کائنات اور جغرافیہ، ہندوؤں کی حکمت و دانش، جینیوں اور دوسرے فرقوں کے ذخیرۂ علم کے متعلق جو کچھ قلم بند کیا ہے (۱۳) اگرچہ اس کا کچھ حصہ البیرونی سے مسروقہ ہے اور کچھ حصہ اس کے ذاتی مطالعہ کا نتیجہ ہے جو اس نے ہندو عالموں کی مدد سے کیا لیکن پھر بھی پانچ سو سال کے وقفے کے بعد مسلمانوں کے ہندو علوم کے مطالعہ کی روایت دوبارہ چل نکلنے کی نشاندہی کرتا ہے۔

اکبر کے زیر نگرانی سنسکرت زبان سے فارسی زبان میں ترجمے کرنے کا پروگرام لازمی طور پر کوئی الگ تھلگ یا مخصوص وقوعہ نہیں تھا بلکہ اس کے اپنی ذہنی ترقی و اصلاح کے دوررس منصوبے کا ایک حصہ تھا جس میں عربی، ترکی اور کشمیری زبانوں میں ترجمے کرانا بھی شامل تھا۔ (۱۴) وہ ہندو ودوان جو مسلمان مترجموں مثلاً فیضی، ابوالفضل، حاجی ابراہیم سرہندی، بدایونی، نقیب خان، ملا شاہ اور محمد سلطان تھانیسری کی مدد کے لئے رکھے گئے تھے ان میں کشن جوشی، گنگادھر، مہیش مہانند، دیوی مصرا، ستادوھوا، مدھوسودن مصرا، چتر بھوج اور بھاون شامل تھے۔ (۱۵) اس مشترکہ مہم کے نتیجے میں سنسکرت کی کلاسیکی رزمیہ ''مہابھارت'' (۱۶) والمیکی کی ''رامائن'' (۱۷) اور دیگر مذہبی اور مابعد الطبیعاتی تصانیف فارسی زبان میں ترجمہ ہوئیں جن میں پرانوں کے بھی کچھ اجزا شامل تھے۔ (۱۸) فیضی نے ''مہابھارت'' کے پہلے دو ''پرونوں'' کے مطالب کو فارسی میں نظم کیا۔ (۱۹) اس ہندو رزمیہ نے عجیب طریقے سے ''داستان امیر حمزہ'' کے اس سلسلہ کی داغ بیل ڈالی (جس میں مماثل رزمیہ، رومانی ہیروؤں، حریفوں، جادوگر اور ٹگ، سحر کا ماحول باہم دیگر طول طویل اور غیر متنوع ملتی جلتی مہمات سب گڈمڈ ملتی ہیں) جس نے مسلم ہند میں اپنی مخصوص شکل و صورت وضع کی۔ ایک اور مقبول عام فارسی ترجمہ ''ہیتو پدیشہ'' کا ہوا جسے تاج المعالی نے ''مفرح القلوب'' کے نام سے موسوم کیا۔ (۲۰)

جینیوں کا جو ادب اکبر کے دربار سے متعلق تھا، اس میں دیوا ویمالا کی مصنفہ ہیراسو بھاگیم ہے۔ جس میں جینی راہبوں کے دربار اکبری میں حاضر ہونے کا حال درج ہے اور کھیم چند کی سوانح عمری مصنفہ جے سوما ہے۔ یہ وہی کھیم چند ہے جس نے جینیوں کو اکبر کے دربار میں متعارف کرایا۔ (۲۱)

اکبر کے دربار نے باہم تکمیلی لیکن الگ الگ مسلم اور ہندو ذہنی روایات قائم کیں جو ساتھ ساتھ باہمی رواداری کے ساتھ چلتی رہیں لیکن ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوئیں۔ ہندو حکمت و فراست کے محدود حلقے کو

مسلمانوں کے ہمراہ مساوی سرپرستی حاصل رہی لیکن عظیم فارسی ادب جو اس دور میں وجود میں آیا، ابوالفضل اور فیضی کی چند تحریرات کے علاوہ، سنسکرت سے قطعاً متاثر نہیں ہوا اور اس سے بے نیاز رہا۔ اسی طرح ہندوؤں کا تخلیقی سرچشمہ بھی جو سنسکرت اور ہندی میں جاری و ساری تھا مسلمانوں کی موجودگی، اتصال اور ثقافتی ورثہ سے بالکل بے تعلق رہا۔

اکبر کے ہندو علم کی سرپرستی کا مجموعی حاصل ہندو مذہب کے اجزا سے نسبتاً زیادہ روشناسی اور مسلمان دانشوروں کا پیدا کردہ رزمیہ ادب تھا جو مغلوں کے دور میں اس سے ماقبل سلطنت دہلی کے مقابلہ میں زیادہ وجود میں آیا۔

ہندومت سے یہ جزئی دانشورانہ واقفیت جہانگیر کی ان تحریروں سے جھلکتی ہے جو اس نے برہمنوں کے چار آشرموں کی معاشرتی بنیاد، چار ذاتوں، ستی کے نفسیاتی محرکات اور ویدانت کو تصوف کے ہم پلہ قرار دینے کے سلسلہ میں قلم بند کی ہیں۔ (۲۲) اس نے سنسکرت سے فارسی زبان میں ترجمہ کرنے کے کام کی سرپرستی جاری رکھی اور ان ہندو عالموں کی بھی ہمت افزائی کرتا رہا جنھوں نے اس کے دور میں ہندو قانون، علوم اور فرہنگ ولغت سے متعلق تصانیف کیں۔ (۲۳)

شاہجہاں کے دور میں ہندوؤں کی نمایاں عالمانہ تصنیفات ہندو قانون کے متعلق لکھی گئیں۔ ان میں سے کملاکار ابھٹا کی ''نرنیا سندھو'' اور نیل کنٹھ بھٹا کی مصنفہ ہندو قانون کی کتب کو، موجودہ دور میں بمبئی اور کلکتہ کی عدالت ہائے عالیہ، مستند تسلیم کرتی ہیں۔ شاہجہان کے عہد میں جو ہندو ادب وجود میں آیا اس کی غرض وغایت ہندو مذہب کو مقبول عام بنانا معلوم ہوتی ہے جسے غالباً دارا شکوہ کی سرپرستی حاصل تھی۔

شاہجہاں کے منظور نظر مشہور درباری شعرا سندر داس اور چنتامنی تھے۔ ان کے علاوہ کویندر اچاریہ بھی تھا جس نے رگ وید کی شرح لکھی۔ شاہجہاں کے ہندو درباری شعرا میں سب سے زیادہ ممتاز جگناتھ مصرا تھا جس نے دارالشکوہ کی مدح میں سنسکرت میں قصیدے لکھے نیز گنگا، جمنا اور سورج کی تعریف میں بھی قطعات لکھے ہیں۔ ہندو متبحر عالم اور شاعر جو دارا شکوہ سے کہ جو خود بھی سنسکرت کا عالم تھا، وابستہ تھے۔ کوی ہری رام، بنارس کا پنکراج اور پھٹن مصرا تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کویندر اچاریہ کا شاہجہاں کے دربار میں جو اثر ورسوخ تھا وہ غالباً دارشکوہ کی معاونت سے تھا کیونکہ وہ پنڈتوں کا ایک کامیاب وفد لے کر شاہنشاہ کے سامنے حاضر ہوا اور درخواست کی کہ بنارس اور الہ آباد کے ہندوؤں کو یاترا محصول سے مستثنےٰ قرار دیا جائے۔ (۲۴)

ہندو تہذیب سے اورنگ زیب کے منفی رویہ کے باوجود اس کے دربار میں سامنت اور اندر جیت ترپاٹھی جیسے ہندو ودوان اور شاعر موجود تھے جبکہ اس کے مسلم درباریوں میں فاضل علی خاں ہندو شراجے دیو، ناتھند اور عروض داں سکھ داس مصرا کا مربی تھا۔ (۲۵) ہندو دھارے کے رخ کے علی الرغم ہندوؤں کے اچھے رہن سہن کی بہترین ترجمان فارسی زبان میں مرزا محمد کی تصنیف ''تحفۃ الہند'' ہے جو کوکلتاش خاں کے ایما پر اورنگ زیب کے فرزند جہاندار شاہ کی تعلیم کے لئے لکھی گئی تھی۔ (۲۶) یہ کتاب علم ہجا ہندوستانی زبانوں کی صوتیات کے قواعد، خصوصاً ہندو کی سنسکرت اور عربی عروض کے تقابل (۲۷) اور ہندو فنون محبت (۲۸) اور موسیقی کے موضوعات پر مشتمل ہے۔ (۲۹) آخر میں تین باب علم جنسیات، علم قیافہ اور فن تدوین لغت سے متعلق ہیں۔

سلطنت مغلیہ کے زوال کے زمانہ میں بے بس مغل شاہنشاہوں کی علوم سنسکرت کی سرپرستی بے اثر ہوگئی تھی لیکن بااین ہمہ اعظم شاہ (۱۷۰۷ء) کے درباری شاعر نواج نے کالیداس کی شکنتلا کا مروجہ ہندوی میں ترجمہ کیا۔ (۳۰) بکاؤلی کا قدیم قصہ (۳۱) فارسی آمیز مروجہ ہندی بولی سے ٹھیٹ فارسی میں ترجمہ کیا گیا جو مستقبل میں اردو تراجم کی بنیاد بن گیا اور دیا شنکر نسیم کی مشہور مثنوی ''گلزار نسیم'' (۱۸۳۸ء) کی صورت میں منظر عام پر آیا۔

کم سے کم ایک لحاظ سے مسلمانوں کی سرپرستی اور تہذیبی ربط سے سنسکرت اور دوسرے ہندو ادب میں ایک نیا احساس پیدا ہوگیا یعنی تاریخ کا احساس۔ راج ترنگینی کے آخری حصوں کے بعد دوسری سنسکرت تصنیف جو جزئی طور پر مسلم سرپرستی کے لازمی نتیجے میں لکھی گئی ''سرودیشاورتا نتا سمگرہ'' تھی جو دور اکبر تک مغلوں کی تاریخ پر مبنی تھی۔ مغل دور میں جے پور اور اودے پور کے راجپوت خاندانوں کی سرگزشتیں ''کھیات'' اور ''کاویا'' کی صورت میں سامنے آئیں۔ ان پر قدیم راجپوتی رزمیوں کے بجائے مغل تاریخ نویسی اور وقائع نگاری کا واضح اثر معلوم ہوتا ہے۔ (۳۲)

سنسکرت سے نکلی ہوئی زبانوں اور ادبیات میں سے اردو اور ہندی کے علاوہ بنگالی سب سے زیادہ فارسی اور عربی کے مجموعی اثر قبول کرنے والی زبان ثابت ہوئی۔ تیرہویں صدی کے آغاز سے بنگال میں اسلامی حکومت کے قیام کے ساتھ ہی عربی اور فارسی کے مستعار الفاظ خاص طور پر وہ الفاظ جو انتظامی شعبہ لطف و آرام کی زندگی اور اچھے رہن سہن کی زندگی سے تعلق رکھتے تھے بڑی سرعت سے بنگالی زبان میں داخل ہوگئے اور سنسکرت الاصل قدیم الفاظ بے دخل ہوگئے۔ (۳۳) ہندو ادیبوں نے اس رجحان کی سخت

مخالفت کی اور خالص سنسکرتی الفاظ سے چمٹے رہے حتی کہ ان کو عام استعمال میں متروک ہو جانے کے بعد بھی نہیں چھوڑا۔ (۳۴) بنگالی لوک کہانیوں پر مسلمانوں کے اثرات عام تھے چنانچہ مدو مالا کی کہانی میں پریاں بھیں آ گئیں۔ (۳۵) ''مہابھارت'' کا ترجمہ سلاطین گوڑ علاء الدین حسن شاہ (۱۴۹۳ء تا ۱۵۱۸ء) اور اس کے فرزند نصیر الدین نصرت شاہ (۱۵۱۸ء تا ۱۵۳۳ء) کے حکم سے سنسکرت سے بنگالی میں کیا گیا۔ (۳۶) ہندو علوم کا ایک اور سرپرست بنگال میں مسلم جرنیل چٹی خان تھا۔ (۳۷) بنگالی کے مسلمان شاعر بعض اوقات ہندو موضوعات پر شاعری کرتے تھے۔ علاول نے رادھا اور کرشن کے عام ہندو موضوع محبت پر نظمیں لکھیں اور ہندو مذہبی تقریبات، رسومات اور عبادات سے پوری واقفیت کا اظہار کرتا ہے جس میں عورتوں کے جذبات کی سنسکرتی درجہ بندی اور سنسکرت عروض بھی شامل ہیں۔ (۳۸) اس کے باوجود اب تک مسلم بنگالی ادب نے اپنی ممتاز شخصیت، انفرادیت اور شناخت کو قائم رکھا ہے اور بلا ہچکچاہٹ مسلم ثقافت کے فارسی اور عربی ورثہ کو قبول کر لیا ہے۔ (۳۹) درانحالیکہ ہندوؤں کا تحریر کردہ بنگالی ادب اسلامی اثرات کا بالعموم مخالف اور اس میں حارج رہا ہے۔ جہاں تک ہندو بنگالی ادب کی مسلم سرپرستی کا تعلق ہے محمد ارہمیں اس بات کی یاد دہانی کرتا ہے کہ بنگال کے مسلمان حکمرانوں اور افسروں میں سے صرف تین نے بنگالی ادب کے ہندو سرچشمہ کی نگہداشت کی۔ (۴۰)

(ب) فارسی ادب: مسلم سرچشمہ

وسط ایشیا کے ترک جو اسلامی ہند میں حکمران طبقۂ خواص سے تعلق رکھتے تھے، فارسی کو ثقافت اور انتظامیہ کی زبان کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ وسط ایشیا سے ہجرت کر کے ہندوستان آنے والے ترکوں کی دوسری نسل بالعموم اپنی وطنی زبان ترکی بھول چکی تھی۔ محمود اور مسعود کے دور میں غزنی میں فارسی کے ساتھ عربی تحریرات بھی نمو پاتی رہیں لیکن غزنویوں کے دارالسلطنت ثانی، غزنیِ صغیر یعنی لاہور میں صرف فارسی کا دور دورہ تھا۔ لاہور کا باشندہ اور پہلا فارسی شاعر جو مسعود اول (۱۰۳۰ء تا ۱۰۴۰ء) کے دربار سے منسلک تھا، ابو عبداللہ روزبہ تھا۔ ابراہیم غزنوی (۱۰۹۹ء تا ۱۱۱۴ء) کے درباری شاعر ابوالفرج رونی نے اس کی پیروی کی اور اس کا عظیم تر معاصر شاعر مسعود سعد سلمان (۱۰۴۶ء تا ۱۱۲۱ء) بھی اس کے نقش قدم پر چلا۔ سعد سلمان کے قصائد میں جہاں ہندوؤں کے خلاف معرکہ آرائیوں کا ذکر ہے وہاں بیرون ملک سفر کرتے ہوئے لاہور کی سہانی یادوں کا پُر اثر ذکر بھی ملتا ہے۔ ہند فارسی شاعری میں مسلم طبقہ خواص کے جذباتی تجربات کی یہ اولین عکاسی ہے جو ہمیں مسلم ہندوستان کی ثقافتی تاریخ میں نظر آتی ہے۔ (۴۱)

تاریخی شعور کی یہ عکاسی، جس کا ہندوستان میں زندگی بسر کرتے ہوئے تجربہ ہوا، ہند فارسی شاعری کی نمایاں خصوصیتوں میں سے ایک ہے۔ سلمان کے بعد غزنوی لاہور کے دو چھوٹے شاعروں ابو اعلیٰ عطا ابن یعقوب ناکوک اور جمال الدین یوسف ابن نصر الکاتب کی موضوعاتی شاعری میں بھی اسی تاریخی شعور کی عکاسی ملتی ہے۔ اس میں علاء الدین جہانسوز کی جس نے غزنی کو لوٹا اور نذر آتش کیا تھا، بڑے کام کر دکھانے کے خبط کی بھی عکاسی پائی جاتی ہے۔ (۴۲) اس شاعری کے ذریعے عبدالرؤف ہاروی اور ابوبکر خسروی کے مدحیہ قصائد میں غزنویوں سے غوریوں میں اقتدار کی منتقلی (۱۱۸۶ء) اور شمالی ہند اسلامی حکومت کی توسیع کا بھی ذکر آ گیا ہے۔

اس کے فوراً بعد ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں فارسی ادب کو دو نئے واقعات نے شدت سے متاثر کیا۔ اول، ماوراء النہر اور خراسان بھی منگولوں کے قتل و غارت کی وجہ سے طبقہ خواص کے مہاجروں کی آمد کا لامتناہی سلسلہ اور دوم، مسلم فوجی اور سیاسی مرکزوں کا برصغیر ہند میں استحکام۔ سلطنت دہلی کے قلعہ دار شہروں مثلاً دیپال پور، اجودھن، ہانسی اور سیالکوٹ میں مسلمانوں کا اعلیٰ طبقہ نہ صرف یہ کہ بیرونجات سے یہاں چلا آیا بلکہ ماضی کے پراگندہ مرکز لاہور سے بھی جو اب منگولوں کی زد میں تھا بھاگ کر وہ ان مقامات میں پناہ گزین ہو گئے تھے۔ (۴۳)

ان علاقائی مراکز میں ملتان ۱۲۱۰ء سے ۱۲۲۷ء تک ناصر الدین قباچہ کی حکومت میں رہا، جس کے دربار میں ممتاز مورخ اور ادیب و قائع نگار مثلاً جوز جانی اور عوفی جمع ہو گئے تھے اور جو اس کے زوال کے بعد، دہلی میں التمش سے وابستہ ہو گئے۔ عراقی نے ملتان ہی میں بہاؤالدین زکریا کی خانقاہ میں قیام کے دوران اپنی بے مثال صوفیانہ غزل کے انداز کی تکمیل کی۔ ممکن ہے کہ ان کے قونیہ کے دوست صدر الدین کے ذریعہ سے غزل کا یہ انداز ان اثرات میں شامل ہو گیا ہو جنہوں نے جلال الدین رومی کی متصوفانہ فطانت کی تشکیل کی۔

دارالسلام کے ثقافتی ورثہ کو منگول خطرہ کے پیش نظر ناپید ہو جانے کا جو خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس کے تحفظ نے دہلی میں التمش اور اس کے جانشینوں کے عہد میں ادب کی تخلیق میں کلیدی کام انجام دیا۔ فخری مدبر کی سیاسی فکر، جوز جانی کا مورخانہ انداز نظر، عوفی کے یہاں فنی اور اخلاقی اقدار کا شعور اور اس کی ناقدانہ نظر، نیز عظیم غزالی کی عظیم تصانیف جو عربی سے ترجمہ ہوئیں، اس دور کی نمایاں طور پر نشان دہی کرتی ہیں۔

دہلی، صوبائی مراکز اور قلعہ دار شہروں میں فارسی زبان، اگرچہ مختلف چشموں سے رواں تھی لیکن بنیادی

طور پر ماوراء النہری بول چال، لہجہ اور صورت سے بہت مشابہ تھی۔ (۴۴) اسی دور میں فارسی زبان مسلم مذہبی ثقافتی الگ تھلگ پن کے اظہار کا ذریعہ بن گئی اور ساتھ ساتھ اس نے اپنی خود کفیلی کے احساس کو بھی پروان چڑھالیا۔

سلطنت دہلی کی فکری اور ثقافتی زبان کی حیثیت سے اس دور میں فارسی نے جو استحکام حاصل کیا اس کے ذریعے فارسی شعراء ماضی کی طرح اپنے درباری بعد سے ہندوستانی مسلم تاریخ کی رفتار کے عمل کا اظہار کرتے رہے، جس میں اگرچہ تسلسل اور متحرک نشوونما تو نہ تھی لیکن اس میں ''حاضر لمحات'' کا ذروی سلسلہ اور لمحہ موجود کے مسائل حاضرہ کا تہذیبی تجربہ اور اس کی تشخیص نے مل کر تاریخی تسلسل کو وجود بخشا۔ تاج الدین سنگریزہ اور عمید سنامی کی مسائلی شاعری اس عمل کی آئینہ دار ہیں۔ بلبن کے بیٹے شہزادہ محمد کی موت پر جس نے منگولوں سے جنگ میں اپنی جان دی تھی، امیر خسرو نے جو دردناک مرثیہ لکھا تھا غالباً ہندوستان میں لکھی ہوئی پہلی فارسی نظم ہے جس میں تاریخی علیت کا بڑا نمایاں شعور پایا جاتا ہے۔ (۴۵) خسرو کی دوسری مثنویاں، جو بعد میں لکھی گئیں، ان میں تاریخی رزمیہ نے بہت ترقی کی اور عصامی کی ''فتوح السلاطین'' کے ساتھ تاریخی رزمیہ اپنے نقطہ عروج کو پہنچ گیا۔

محمد بن تغلق کے دور حکومت میں وسط ایشیا سے آئے ہوئے نئے اور مختلف النوع عناصر نے ہندوستانی فارسی شاعری کو نئے طرز اور صورتوں سے متعارف کیا۔ شاعر عبید کی تشکیکی عقلیت نے (۴۶) اور بدر چاچ کی بالارادہ ابہام نویسی جس نے شاعری کو جوش آفریں چیستان و معمہ بنا دیا تھا یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی فارسی دبستان کے مروجہ ترقی یافتہ مذاق کو، جس نے حال ہی میں خسرو کی عظیم فطانت کا مشاہدہ کیا تھا بالکل منقلب کر دیا لیکن تاریخی شعور بہر حال اس مقبول جدید طرز سے قطعی متاثر نہیں ہوا۔ بدر چاچ نے جو قصائد محمد بن تغلق کے مصری عباسی خلفاء کے عطا کردہ خطابات کی مبارکی میں لکھے اور اس کے مادہائے تاریخ سے یہ امر پوری طرح واضح ہوتا ہے۔ (۴۷) اس نئے طرز کی ناقابل تقلید یکتائی نیز فیروز تغلق کی شاعری اور فنون لطیفہ سے عدم دلچسپی نے جو بے لطفی اور خلا پیدا کر دیا اس کا لب لباب قاضی عبید کے اس شیون و ماتم میں نظر آتا ہے جو اس نے سرپرستی اور حوصلہ افزائی کے فقدان کے تعلق سے لکھا ہے۔ (۴۸)

بابر نے ہندوستانی فارسی ادب میں ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس کی معیت میں وسط ایشیا کے شعراء ابوالواحد فارغی، نادر سمرقندی اور طاہر خواندی ہندوستان پہنچے اور مورخ زین الدین خوافی اور مرزا حیدر

دوغلت اس کے بعد یہاں آ:ے۔ ترکی شاعری، جسے علی شیر نوائی نے ہرات میں بڑی بلندیوں تک پہنچادیا تھا۔ پوری ایک نسل تک مغل دربار دہلی میں فارسی پر فوقیت حاصل کرنے کی کوشش کرتی رہی۔ بابر اور بیرم خان دونوں ترکی زبان میں لکھتے رہے اگر چہ ہمایوں صرف فارسی میں شعر کہتا تھا (۴۹) لیکن اس کا دربار اس کے ہم عصر سلیمان اعظم کے دربار سے مختلف نہیں تھا جہاں فارسی اور ترکی دونوں ترقی یافتہ زبانوں کی طرح پہلو بہ پہلو پھل پھول رہی تھیں۔ (۵۰) لیکن ترکی زبان کا زور جلد ہی کم ہوگیا اور فارسی نے اپنی بے مثال فوقیت از سرنو حاصل کرلی جس کے دور ہمایوں میں بشمول پٹھان سوری دور حکومت کے مختلف اسباب ہیں: ہمایوں کی فارس سے واپسی پر فارسی دانشوروں کی کھیپ درکھیپ آمد نیز مغلوں کے درمیان ترکی النسل دانشوروں اور طبقہ خواص کی بتدریج تخفیف بلکہ اس کے سب سے بڑے منبع یعنی وسط ایشیا کے ازبکوں کی آمد میں خاص طور پر کمی بھی بہت بڑا سبب بن گئے۔ نثر میں سوانح حیات کی خودنویسی کے قابل فخر ورثہ کو جہانگیر نے ترکی سے فارسی میں بدل دیا۔

صفویوں کے دور میں فارسی شاعری کے تنزل کے جو بھی اسباب ہوں اس ضمن میں فارس کا نقصان ہندوستان کے لئے مفید ثابت ہوا۔ (۵۱) فغانی کی طرز وروش کو مغل دربار میں عرفی شیراز سے لایا۔ نظیری نیشاپوری، ظہوری اور ملک قمی فارس سے ہجرت کرکے دکن کے مہمان نواز دربار میں آگئے۔ (۵۲) دوسری جانب میر سنجر ایسے شعرا جو احمد نگر کے دربار سے منسلک تھے، صفوی سرپرستی اور فارس ہجرت کرجانے کی پیش کشوں کو قبول کرنے میں متامل تھے۔ (۵۳) صائب جو اصفہان میں شہرت حاصل کرچکا تھا اور ترک وطن کرکے ہندوسان آچکا تھا، ہندوستان کو اسی طرح یاد کرتا ہے جس طرح کوئی عاشق صادق اپنے محبوب کے لئے تڑپتا ہے۔ (۵۴) علی قلی سلیم شاعری کی تکمیل کو حنا سے تشبیہ دیتا تھا جس کا پورا رنگ ہندوستان ہی میں رچ کرنکھر سکتا تھا۔ جہانگیر اور شاہجہاں کے دربار کے ملک الشعرا طالب آملی، قدسی مشہدی اور کلیم ہمدانی سب فارس کے رہنے والے تھے۔ ہرات سے ترک وطن کرکے آنے والوں میں قاسم کاہی تھا جسے جامی کا شاگرد ہونے کا دعویٰ تھا اور تدردی ابہاری عثمانیہ ترکی سے آیا تھا اور بیرم خان کے مصاحبوں میں شامل ہوگیا تھا۔ (۵۵)

ہندوستانی ماحول میں مغلیہ ثقافت میں جو کشمکش کی کیفیت پیدا ہوگئی تھی اس کا ہندوستانی فارسی شعرا پر جو حیرت انگیز اور پراز احساس ردعمل ہوا اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اکبری کی بدعت کی ظاہری طور پر تو ملا شیری نے بڑی تعریف کی لیکن پوشیدہ طور پر ہجو لکھی۔ (۵۶) عرفی شیرازی

(وفات ۱۵۹۱ء) اور قدسی (وفات ۱۶۴۶ء) پیغمبر اسلام صلعم کی اطاعت و عقیدت کے باعث الفی بدعات کو ناپسند کرتے تھے۔ فیضی کا ذہن تشکک عقلی اور مذہبی پچھتاوے میں پھنس کر رہ گیا تھا۔ (۵۶) ''کبھی وہ عرش معلیٰ پر ہوتا تھا اور کبھی زمین پر''، ''کبھی زہر چکھتا تھا اور کبھی تریاق۔'' (۵۷)

نثری ادب نے جو ترقی مغل دربار اور معاصر دکنی درباریں کی اس کا انداز وہی رہا جو سلطنت دہلی کے دور میں تھا۔ تاریخ نویسی کی قدیم روش، جس کی تکمیل جوز جانی، برنی اور عفیف نے کی تھی، اس میں ایلخانی اور تیموری مورخین کے درآمد کردہ ورثے کے انضمام کا سراغ ابوالفضل، بدایونی، فرشتہ اور دوسرے بہت سے مورخوں کی تصانیف میں ملتا ہے۔ انشا یعنی دربار کا فن مکتوب نگاری کسی طرح بھی عثمانی اور صفوی درباروں کے انشا سے کم تر درجہ کا نہیں تھا۔ ہندی فارسی ادب عربی، سنسکرت اور ترکی تصانیف کے تراجم سے مالا مال تھا۔ تمام درباروں میں اسلوبی نثر تخلیق ہوتی رہی اور ظہوری و بیدل نے اسے اپنی جگہ ایک الگ منفرد فن بنا دیا۔

ہندوستان میں مسلم معاشرے کے زوال کی مسلسل آئینہ دار ستر ہویں صدی اور اس کے بعد کی شاعری رہی۔ ظہوری (وفات ۱۶۱۵ء) کے ''ساقی نامہ'' میں دکن کے مسلم معاشرہ کے بکھرنے کی عکاسی نظر آتی ہے۔ مغل ہندوستان کے انحطاط کے اثرات، غنیمت، کنجاہی کی مثنوی ''نیرنگ عشق'' کی پستی مذاق میں سرائیت کئے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ یہ حد سے متجاوز جذباتیت اور حسرتناک ہوس رانی کی آئینہ دار ہے۔ نعمت خان عالی کا نثری اور شعری طنز اگرچہ فرقہ پرستانہ اور مناظرانہ ہے لیکن مستقبل کی بدبختی سے زیادہ باخبری کا مظہر ہے۔

سبک ہندی یا ''ہندوستانی اسلوب'' علاقائی اصطلاح کے بجائے بالعموم مخصوص اسلوب بیان کے لئے استعمال ہے جس سے مراد وہ فارسی شاعری ہے جو ہندوستان میں سولھویں اور ستر ہویں صدیوں میں ایک خاص وضع کے اسلوب میں کی گئی ہے۔ والہ داغستانی غالباً پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی نشاندہی کی ہے کہ یہ اسلوب فغانی شیرازی (وفات ۱۵۱۹ء) کے اسلوب سے متاثر ہے (۵۸) عبدالباقی خاں فغانی کے دبستان کو اسلوب نو کا خالق سمجھتا ہے۔ (۵۹) غالب نے تمام فارسی شاعری کو تین دبستانوں میں تقسیم کیا ہے۔ دبستان اول کا نمائندہ خاقانی ہے جس نے رودکی اور سعدی کی تمام خصوصیتیں قائم رکھی ہیں۔ دوسرے دبستان کا نمائندہ ظہوری ہے اور تیسرے دبستان کی نمائندگی صائب کرتا ہے اور موخر الذکر دونوں، دبستان فغانی کے زیر اثر ہندوستان میں پروان چڑھے۔ (۶۰) لطف علی آذر نے خسرو سے لے کر اپنے

دور تک کے تمام ہندوستانی شعراء کی زیادہ آسان علاقائی تقسیم کی ہے اگر چہ اس میں اسالیب کے مختلف دبستان آسانی سے تمیز کیے جاسکتے تھے۔ (۶۱) شبلی نے والہ داغستانی کے نقطۂ نگاہ کی پیروی میں سولھویں صدی اور اس کے بعد کے ادوار میں ہندوستان میں تخلیق شدہ شاعری کو جو فغانی طرز میں تھی، سبک ہندی میں شامل کیا ہے۔ (۶۲)

غیر ملکی عالموں مثلاً مرزوف (۶۳) اور برٹلز کا خیال یہ ہے کہ سبک ہندی کی بنیاد ہرات میں سلطان حسین بیقرا کے دربار میں پڑی اور اس کے نمونے نوائی اور جامی کے کلام میں ملتے ہیں اور وہیں سے وہ ہندوستان منتقل ہوا۔ برٹلز (۶۴) خاص طور پر اس نظریہ کی تردید کرتا ہے کہ اس پر فغانی کا اثر تھا اور سبک ہندی کی اصطلاح کو گمراہ کن قرار دیتا ہے۔ اس کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ یہ تصور نہ قومی ہے اور نہ جغرافیائی بلکہ ایک مخصوص معاشرت کا مظہر ہے۔ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ پہلے اس کا باقاعدہ مطالعہ کیا جائے۔ تحلیل وتجزیہ کیا جائے اور اس کے بعد اس کی تعریف متعین کی جائے۔ بوسانی اس نظریہ کو بالکل درست سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ تصنع اور کاوش دماغی جو سبک ہندی کی نمایاں خصوصیات سمجھی جاتی ہیں تمام روایتی فارسی شاعری کی عام خصوصیات ہیں بلکہ یہ خصائص تمام زبانوں کی روایتی شاعری میں عام ہیں اور اس کے بعد وہ ''سبک ہندی'' کے ماخذات کی تلاش کے بجائے اس کی تحلیل کی طرف اپنی توجہ مبذول کرتا ہے۔ (۶۵)

پوری ہندوستانی فارسی شاعری کو اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ یہ واحد روایتی تخلیقی عمل کی پیداوار ہے تو اس نتیجہ کو بہ مشکل نظر انداز کیا جاسکتا ہے کہ مابعد فغانی ''سبک ہندی'' اجتماعی روایات سے انحراف نہیں ہے بلکہ حقیقت میں ایک طرح سے اسی کی ذیلی پیداوار ہے بلکہ اس میں جو شدت چند بیرونی اثرات کے باعث پیدا ہوگئی اس نے اظہار، تخیل اور تمثالوں کو عقلیت کے رنگ میں رنگ دیا۔ لہٰذا مابعد فغانی اسلوب، روایتی سبک ہندی کی جو مسعود سعد سلمان سے شروع ہوا نمایاں ذیلی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ اپنے آغاز سے ہی اور صدیوں کی ترقی کے بعد جیسا کہ امیر خسرو نے لکھا ہے وہ وسط ایشیائی (خراسانی) اسلوب سے قریب تر ہی رہا۔ (۶۶) اس کا عقلیت کے رنگ میں رنگ جانے کا سبب ہندوستانی مسلم ذہن کے یکا یک جامی یا فغانی کے زیر اثر آجانا نہیں تھا بلکہ یہ ایک طویل المدت تاریخی عمل کا مرہون ہے۔ اس میں وسط ایشیاء کے مہاجروں کی گروہ در گروہ آمد تھی جو منگولوں کے خوف یا چغتائیوں کی حرص یا ازبکوں کے ہرات اور سمرقند پر قبضہ ہو جانے کے بعد انتشار اور ابتری پھیلی اس کے بعد ازبکی وصفوی چپقلشوں کی وجہ سے ترک وطن پر مجبور ہو گئے تھے جنہوں نے تجربات اور جذبات کے بین معیاری و متعین نمونوں کو موزوں اور

متناسب عقلیت سے آراستہ کرنے کا کام شروع کیا۔ انہوں نے ذہنی طور پر ہندوستانی زندگی اور گردوپیش کے منظروں کو مسترد کر دیا۔ جذباتی سطح پر اپنی اصل ثقافت کی شاعرانہ جمالیات کے دائرہ میں رہتے ہوئے انہوں نے شاعری کو ''جذباتی ذہنی ریاضی'' کے طور پر لکھنا شروع کیا جس میں تمثالی پیکروں کو اعداد کی طرح جمع تفریق اور ضرب کے عمل سے گزارا جا سکتا تھا اور چھوٹے سے چھوٹے اعشاریات میں تقسیم کیا جا سکتا تھا۔ رشید یاسمی ''سبک ہندی'' میں اس نوعیت کے عمل سے باخبر تھے اور اسی لئے اس عمل کو اس نے ''فارسی کی برخود پیچیدگی'' سے موسوم کیا تھا۔ (۶۷)

سبک ہندی کے عناصر امیر خسرو کے ہاں بے شکل اور مبہم ہیں۔ ان کے سامنے نظامی کی طرح کے صاف ستھرے نمونے تقلید کے لئے موجود تھے۔ بالکل ابتدائی زمانے میں وہ فارسی شعراء انوری اور کمال اصفہانی سے متاثر تو ہوئے (۶۸) لیکن انہیں قبول نہ کیا۔ پختگی کے بعد تو انہوں نے پورے دبستان فارسی (سبک فارسی) کو ہی ایک طرف رکھ دیا۔ خالص فارسی اسلوب کی تردید نے ہندوستان میں لکھی ہوئی فارسی شاعری کو فارس کی شاعری سے نمایاں اور ممتاز بنا دیا۔ خسرو کی کاوش دماغی عام طور پر تجرباتی تھی جیسی کہ ''نہ سپہر'' میں ہے۔ وہ اتنے عظیم اور خلاق شاعر تھے کہ محض تزئین کی شاعری پر اکتفا نہیں کر سکتے تھے۔ بایں ہمہ ان کے ہاں یہ بھی پائی جاتی ہے۔

ہندوستانی فارسی کو کاوش دماغی اور ذہنی ورزش بنانے میں بدر چاچ نے جو کام کیا ہے وہ بالکل فراموش کر دیا گیا ہے۔ اس کا کلام لودھی عہد سے مدارس کے نصاب میں شامل تھا اور ایک خاص رکھ رکھاؤ کا حامل تھا۔ اس نے عبدالرحمٰن جامی کے بہت زیادہ سادہ مابعد الطبیعاتی تمثالی پیکروں کے لئے راہ ہموار کر دی جسے بعد میں جمالی اور بابر ہمایوں کے درباری شاعروں نے ہندوستان میں متعارف کرایا۔ برٹلز اور مرزوف کی یہ رائے درست ہے کہ فغانی سے قبل سبک ہندی پر علی شیر نوائی اور جامی کا اثر مرتب ہو چکا تھا لیکن یہ اثر نہ تو سب سے پہلا اثر تھا اور نہ واحد تشکیلی اثر تھا۔ یہ دراصل معروف خراسانی اسلوب کی ایک نئی رو تھی جسے ہندوستانی فارسی شاعروں نے پیروی کے لئے بطور ''مثال'' منتخب کیا تھا۔

فغانی کے اثر کی کشش اور حیرت انگیزی جو سولہویں صدی کے اواخر میں ہندوستان پہنچی اس کی متوازیت (ابہام پسندی) میں پنہاں تھی۔ اگرچہ تمثال اور جذباتی اظہار کو عقلیت کے رنگ میں رنگنے کے طریقے سے اس میں کوئی مماثلت نہیں تھی جو ہندوستانی فارسی شاعری خود وضع کرنے میں مصروف تھی۔ سولہویں صدی کے اواخر میں یہ دونوں دھارے یعنی روایتی ہندوستانی شاعری اور رنگ فغانی کسی حد تک

ایک دوسرے سے جدا اور متمیز تھے اور فیضی و عرفی کے اسالیب میں علی الترتیب الگ الگ نمایاں تھے (۶۹) لیکن دونوں میں انضمام کا عمل شروع ہو چکا تھا۔ ان پر عقلیت کا دانشورانہ رنگ چڑھانے کے عمل کو حکیم ابوالفتح گیلانی سے ایک مشترکہ راہ نمائی اور تنقیدی نہج ملی جس نے شاعری کو ایک مشکل فن کی سطح تک پہنچا دیا۔ اس امتیاز کے باوجود جو غالب نے ایک جانب عرفی اور ظہوری کے اسلوب اور دوسری جانب صائب اور کلیم کے اسلوب کے درمیان قائم کیا تھا، یہ واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے کہ برصغیر میں ان سب کے اور ان کے معاصرین کے جملہ اسالیب ایک واحد اسلوب میں، بے اختیارانہ انداز سے انضمام کے عمل سے گزر رہے ہیں۔

یہ دونوں دھارے الگ الگ نہیں بلکہ مل کر سولہویں اور سترہویں صدی کی ''سبک ہندی'' کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان کی ملی جلی خصوصیات یہ تھیں۔ دونوں کی توجہ متوازی بیانی (ابہام) پر ہے جس کا کچھ حصہ خود تصویر پر مبنی ہے اور کچھ موضوع تصویر پر جو یا تو ذاتی تجربہ ہے یا محض رواج و روایت۔ شبلی نے لکھا ہے کہ یہ شعراء ''لفظ کے لغوی معنی کو ایک حقیقی بات قرار دے کر اس پر مضمون کی بنیاد قائم کرتے ہیں''۔ مثالیہ شاعری (''کوئی دعویٰ کرنا اور اس پر شاعرانہ دلیل پیش کرنا'') کے نمائندے غنی، صائب اور کلیم ہیں۔ (۷۰) سترہویں صدی کے انگریزی مابعد الطبیعاتی شعراء کی طرح یہ شعراء بھی اظہار کے اختصار اور متنوع جذباتی کیفیات کو ایک واحد خردبینی تمثال میں پیش کرتے ہیں۔ یہ شعراء مانوس خیالی پیکروں کو غیر مانوس اور خلاف توقع طوالت دے کر دماغ کے نہاں خانوں میں سجانے تک عادی ہیں۔ انہوں نے ایک ایسی گتھی ہوئی شاعرانہ طرز ادا تخلیق کی جس میں ایک پورے کا پورا فقرہ صرف ایک تصویر یا تصویر کا آئینہ دار ہوتا تھا۔ شبلی کے الفاظ میں ''یہ پیچیدگی اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ کوئی مبالغہ یا استعارہ یا تشبیہ نہایت دور از کار ہوتی ہے اس لئے سننے والے کا ذہن آسانی سے اس کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا۔'' (۷۱)

سبک ہندی کو جیسا کہ برٹلز نے لکھا ہے ایک اسلوب کا رنگ دینا بڑی حد تک ایک معاشرتی مظہر ہے۔ اس کی جڑیں ایک طرف ہندوستان میں مسلمان اشرافیہ کی علیحدگی پسندی اور دانشورانہ خود پسندی میں اور دوسری طرف اپنے گردوپیش کے طبعی ماحول سے ذہنی فرار کے باعث، بال کی کھال نکالنے والی وہمیات کی بھول بھلیوں میں گرفتار رہنے میں پوشیدہ ہیں۔

مرزا عبدالقادر بیدل (وفات ۱۷۲۱ء) نے جن کے ہاں یہ اسلوب اپنے نقطۂ عروج کو پہنچا، ہندوستان میں اپنے تمام پیشروؤں کے اسالیب کے ذہنی اصولوں اور کلیوں کو جمع کر کے اور ضرب دے کر اپنے اندر

سمیٹ لیا لیکن اس کے باوجود ان کی داخلی تشخیص کی شدت (۷۲) جو اتنی حقیقی اور تیز ہے اور ان کے مابعد الطبیعیاتی تجربے اتنے شدید ہیں کہ صنائع و بدائع کی چہار دیواریوں کے باوجود حقیقی شاعری پوری تابانی کے ساتھ جلوہ گر نظر آتی ہے جس میں مابعد الطبیعاتی موضوع اور نہایت بلند پایہ تخیلی تمثالیں ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اردو شاعری میں جو شاعرانہ آزادی اور خود مختارانہ روش آئی ہے وہ بھی زیادہ تر بیدل ہی سے ماخوذ ہے۔ ان کے ممتاز شاگرد سراج الدین خاں آرزو نے اگر طرز بیدل کا ورثہ اٹھارویں صدی کے بڑے اردو شعرا تک نہیں پہنچایا تو کم سے کم ان کے روحانی ورثہ کی اشاعت میر اور مظہر جان جاناں تک ضرور کی۔ غالب کے ذہن پر ان کے اسلوب کا بہت قوی اور گہرا اثر پڑا۔ اگرچہ غالب ان کی نری تقلید سے بچ نکلے لیکن آخر تک انہوں نے اپنی اردو اور فارسی شاعری میں بیدل کی گہری معنوی تصوری عکاسی کی روایت قائم رکھی۔ اقبال پر بیدل کا اثر مختلف نوعیت کا تھا۔ یہ اثر اصلاً ذہن اور وجدان کا تھا، اسلوب کا نہیں تھا۔ بیدل کی جبلی فعالیت اور انسان کی داخلی خودی کی خلاقیت کے وسیع امکانات پر پختہ ایمان اقبال کے لئے کشش کا باعث بنے۔

غالب اور اقبال کے ہاں سبک ہندی بتدریج غائب ہوگیا۔ بیدل کی انتہائی اسلوبی عجائبات سے اجتناب کرنے کی غرض سے غالب نے عرفی اور فیضی کی طرف رجوع کیا اور بالآخر خود کو پالیا۔ خود کو پالینے کے باوجود غالب کی فارسی شاعری کے اسلوب کی بافت بہر حال تقلیدی رہی۔ ان کی فارسی شاعری اگرچہ بعض اوقات عظیم شاعری کی بلندیوں تک پہنچ جاتی ہے لیکن اس نے اپنی اردو شاعری کی طرح کوئی نئی زمین پیدا نہیں کی۔ نہ اس نے کسی دبستان کی بنیاد رکھی اور نہ بڑے شاگرد پیدا کئے۔ فارسی شاعری میں سبک ہندی کا زوال ہندوستان میں فارسی کے عام انحطاط کا ایک حصہ تھا جہاں کہ اٹھارویں صدی میں مسلم خواص نے اردو زبان کو شاعری کی زبان تسلیم کر کے اسے فارسی سے آگے بڑھا دیا تھا۔ اقبال کے فارسی زبان میں شاعری کرنے کے وجوہ بالکل مختلف تھے۔ وہ اپنے حکیمانہ اور سیاسی خیالات برصغیر کے حدود سے بہت دور باہر مسلم قارئین تک پہنچانا چاہتے تھے اور اس مقصد کے پیش نظر نہ انہوں نے شاعرانہ اقدار کو اور نہ لسانی صیقل کو کوئی اہمیت دی۔ انہوں نے ہندوستان کے روایاتی تصوف کے حدود سے نکل کر جلال الدین رومی کے انسان دوستی کے تصوف سے روحانی فیضان حاصل کرنے کی کوشش کی۔

مرے ٹائٹس کہتا ہے کہ ''سارے ہندوستان میں تصوف کے خیالات بیشتر شاعری کے ذریعہ پھیلے۔'' (۷۳) دوسرے ملکوں کی طرح فارسی شاعری ہندی مسلمانوں میں بھی صوفیوں کے وجدانی تجلیات کے

اظہار کا ذریعہ بن گئی۔ الجویری کی شاعرانہ باقیات میں یہ بات نمایاں ہے اگرچہ یہ اشعار بالکل روکھے پھیکے ٹھیٹ عقائد کی منظوم صورتیں ہیں اور ان میں صوفیانہ بے ساختگی کی ہیجانی کیفیات کا اظہار نہیں ہوتا۔ وہ دواوین جو چشتی صوفیوں معین الدینؒ اور بختیار کاکیؒ سے منسوب ہیں غالباً جعلی ہیں۔ (۷۴) لیکن جمال الدین ہانسوی (۱۱۸۴ء تا ۱۲۶۰ء) کا دیوان البتہ مستند مانا جاسکتا ہے۔ (۷۵) اس کے بیشتر موضوعات عام فہم، حنفی عقیدہ اور فقہ سے متعلق ہیں اگرچہ کہیں کہیں اس میں صوفیانہ تجربات کی تجلیات بھی نظر آجاتی ہیں۔ راسخ العقیدہ صوفی شعراء میں شاہی تغلق گھرانے کا ایک فرد مسعود بیگ تھا۔ اس نے صوفیوں کے ایک سلسلہ میں شامل ہونے کے لئے مال و دولت کو خیر باد کہہ دیا تھا اور دوسرا عہد سکندر لودھی میں، روحانی فضل و کمال کا درخشندہ ستارہ اور اولیاء اللہ اور انبیا کا سوانح نگار جمالی (وفات ۱۵۳۵ء) تھا۔ وہ مرتاض صوفی شاعر تھا اور اپنی سیاحت کے دوران مولانا جامی سے بھی ملاقی ہوا تھا۔ وہ غالباً پہلا شخص تھا جس نے جامی کے کچھ اثرات مسلم ہندوستان تک پہنچائے۔

سولھویں اور سترھویں صدی کے مسلم ہند میں شاعری کے صوفیانہ موضوعات کے خلاف ردعمل رونما ہوا۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہوسکتا ہے کہ عرفی اور کلیم ایسے شیعہ شعرا کو قبول عام حاصل تھا جو ترک وطن کر کے ہندوستان آگئے تھے۔ دوسرے یہ کہ ہم عصر صفویوں کے فارس میں تصوف اور اس سے متعلق شاعری کی حوصلہ شکنی کی جارہی تھی لیکن دارالشکوہ اور اس کے بعد کے ہم عصر بیدل نے ہندوستانی فارسی شاعری میں، سترھویں صدی کے وسط میں تصوف کو از سرنو بحال کردیا۔

ہندوستان میں جو فارسی شاعری وجود میں آئی اس میں سب سے حیرت انگیز بات یہ ہے کہ سوائے امیر خسر کی چند منظومات کے ہندوستانی زندگی اور مقامی ماحول کو شاعری کے مواد کے طور پر استعمال نہیں کیا گیا۔ فارسی شاعری جو ترک وطن کر کے ہندوستان آئی اس نے حسب دستور ماوراء النہری اور فارسی پھولوں گل و لالہ سے اپنے گلدستے سجائے اور ہندوستانی کنول و چمپا کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھا۔ ہندوستانی چڑیوں اور چوپایوں کو بالکل نظر انداز کردیا۔ ہندوستانی بازاروں کی بوباس اور ہندی مسالوں کی خوشبو سے مشام معطر نہ کئے۔ اس نے ایسی زندگی اور ایسے مناظر کو موضوع سخن بنایا جن کے متعلق اکثر ہندوستانی مسلم شعراء کو نہ کوئی ذاتی علم تھا اور نہ کبھی وہ ان کی نگاہوں کے سامنے آئے تھے۔

استعارات، مرکبات توصیفی اور شاعرانہ کلیوں کے لئے ان کا سارا دارومدار ان مسلمہ بین الاسلامی تمثالوں پر تھا جو وسط ایشیا اور فارسی کے عظیم شعرا کی سند اور مثال پر مبنی تھے اور ہندوستان سے باہر کے تھے۔

یہ بیرونی تمثالیں، جو گنجلک، پیچیدہ اور لاتعداد نمونوں کے تانے بانے میں بنی ہوئی تھیں۔ ہندوستان کی فارسی شاعری کے لئے قابل قبول ساز و سامان بن گئیں اور بعد میں اردو کی روایتی شاعری کا طرز و ذخیرۂ الفاظ بن گئیں۔ سنسکرت اور ہندی کے برعکس فارسی اور اردو میں محبوب کی جنسیت غیر متعین ہوتی ہے۔ وہ مرد بھی ہو سکتا ہے اور عورت بھی۔ فارسی زبان میں تو اس سے قواعد کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا لیکن اردو نے اس کے لئے ہمیشہ جنس ذکور ہی استعمال کی۔ اگرچہ شاعرانہ زبان نے ہندوستانی ماحول کو بالکل نظر انداز کر رکھا تھا لیکن ہندوستانی مستعار الفاظ گیارہویں صدی ہی سے فردوسی، فرخی اور منوچہری کی فارسی شاعری میں داخل ہو چکے تھے، جو محمود غزنوی کے درباری شاعر تھے۔ (۷۶) امیر خسرو کو جب مقامی رنگ و بیان کے اظہار کی ضرورت پڑتی تھی تو وہ ہندوستانی الفاظ عمداً مستعار لے لیتے تھے لیکن اپنی غزلوں میں وہ بھی روایاتی شاعرانہ زبان کے استعمال پر سختی سے کاربند رہتے تھے۔ امیر خسرو کے بعد ایک طویل مدت تک کسی نے اس طرف توجہ نہیں کی اور نہ کسی کو اپنے گرد و پیش کے ہندوستانی منظر کا احساس ہوا۔ یہاں تک کہ جہانگیر نے حسن کے ہر رنگ سے متاثر ہو کر اپنی خود نوشت سوانح عمری میں قسم قسم کے ہندوستانی سوسن کے پھولوں یا ہندو روایت کے مطابق بھونرے کو کنول کا شیدائی یا کوئل کو ہندوستانی بلبل کے طور پر پیش کیا۔ (۷۷) بارہ ماسہ جو ہندوستانی فارسی شاعری میں لکھا جانے لگا وہ بھی اغلباً ہندی الاصل ہے۔ اسی طرح شہر آشوب بھی (کسی شہر یا ثقافت کی بربادی کا مرثیہ) ممکن ہے اسی طرح کی چیز ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ سعدی نے منگولوں کے حملے سے بغداد کی تباہی پر جو مرثیہ لکھا تھا اسی کے اتباع میں شہر آشوب لکھے گئے ہوں۔

اردو کو چھوڑ کر جو پوری طرح فارسی روایت کا نمونہ ہے، مسلم ہند کی دوسری زبانوں پر بھی فارسی کے اثرات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ بنگالی زبان نے اس سے انیس بحریں اور غزل مستعار لی۔ (۷۸) آج کے مغربی پاکستان کی جو زبانیں ہیں ان پر فارسی کا اور بھی زیادہ اثر ہے۔ پنجابی، پشتو، سندھی، بلوچی اور کشمیری زبانیں فارسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہیں اور ان سب نے بلا تامل فارسی الفاظ اپنا لئے ہیں۔ پنجاب اور سندھ کے صوفیانہ ادب، جن کا ابتدائی مواد ہندوستانی تھا اور افسانوی رنگ میں پیش کیا گیا تھا مثلاً شاہ عبداللطیف بھٹائی (۷۹) بلھے شاہ اور وارث شاہ (۸۰) کی تصانیف، یہ سب فارسی تصوف کے آئینہ دار ہیں۔ فارسی سے پنجابی اور سندھی میں اور سندھی اور پنجابی سے فارسی میں تراجم ہوئے۔ (۸۱) سندھی زبان میں اس وقت پچیس فی صدی الفاظ فارسی کے ہیں۔ (۸۲) پشتو لسانی اور ادبی طور پر فارسی

روایت سے اور بھی قریب تر ہے۔ کشمیری بولی میں علاوہ افعال کے الفاظ یا تو فارسی کے ہیں اور یا فارسی الفاظ کی نئی صورتیں بنائی گئی ہیں اور سوائے چند لوک کہانیوں کے کشمیری ادب کا زیادہ تر حصہ عربی اور فارسی سے ماخوذ ہے۔ (۸۳) یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ یہاں کے عام مذہب اسلام اور ہندوؤں کے غلبے کے عام خوف کے بعد یہاں کے علاقائی ثقافتی گروہوں کے درمیان جو آج پاکستانی قوم پر مشتمل ہیں، تیسرا مشترک عنصر پاکستانی علاقوں میں فارسی ادب کا ورثہ ہے۔ اس فارسی ورثے کا اثر مرہٹی زبان میں بھی نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر مرہٹی انتظامیہ کی زبان کا بڑا حصہ مرہٹی قواعد کے ڈھانچے، علم صرف اور کامودی رسم الخط جو فارسی شکستہ پر مبنی ہے، سب فارسی سے ماخوذ ہیں۔ (۸۴) شیواجی کی کوششیں کہ فارسی کی جگہ سنسکرت کی اصطلاحات رائج کی جائیں کامیاب نہیں ہوئیں اور اس کی زندگی کے ساتھ ہی ختم ہوگئیں۔ برعکس اس کے تلک اگرچہ ہندو احیائے مذہب کا حامی تھا، فارسی الفاظ کو مرہٹی زبان سے خارج کرنے کے خلاف تھا۔ (۸۵)

(ج)	فارسی ادب میں ہندوؤں کی خدمات کی نوعیت

سکندر لودھی (۱۴۸۹ء تا ۱۵۱۷ء) کے انتظامیہ کو مفرس بنانے کے ادبی نتائج فوراً ہی نمایاں ہوئے۔ اگرچہ آج کل جو یہ نظریہ زور پکڑ گیا ہے کہ روزمرہ گفتگو کی فارسی اور کتابی فارسی جو ہندوستان میں لکھی گئی، بڑی حد تک اس لئے بدل گئی کہ اسے بعض ہندو طبقوں نے اپنا لیا تھا (۸۶) بالکل بے بنیاد ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ لودھیوں کے عہد میں بھی انفرادی طور پر ہندوؤں نے فارسی میں اعلیٰ درجہ کی استعداد حاصل کرلی تھی (۸۷) اور ایک ہندو شاعر ''برہمن'' کے اس زبان میں قابل تعریف شاعری کی۔ (۸۸) بعد میں آنے والی نسلوں میں فارسی کے ہندو شعراء میں مرزا منوہر توسنی اکبر کا ایک وفادار مصاحب تھا۔ (۸۹) جہانگیر کے عہد میں کایستھوں نے انشا پردازی میں بڑا اونچا مقام حاصل کیا۔ منشی ہر کرن (۹۰) کی تصانیف بعد میں اتنی بلند پایہ قرار پائیں کہ انہیں مدرسوں کے نصاب میں داخل کردیا گیا۔

فارسی نظم ونثر میں ادبی امتیاز حاصل کرنے والا پہلا ہندو چندر بھان برہمن تھا جو ایک شاہی منشی کا بیٹا اور مسلم صوفی عالم و فاضل الہیات عبدالحکیم سیالکوٹی کا شاگرد تھا۔ ان کی صحبت میں ہی اس نے مذہبی انتخابیت کی روحانی تربیت حاصل کی ہوگی جس کی وجہ سے دارالشکوہ کی ملازمت کی فضا اسے راس آئی۔ (۹۱) اس کا نثری رسالہ چہار چمن (۹۲) اور فارسی غزلوں کا ''دیوان'' پڑھ کر لطف آتا ہے۔ اسکا ایک اہم عصر جسونت رائے منشی تھا۔ اس نے بھی فارسی میں ایک دیوان مرتب کیا۔

بھوپت رائے معروف به "بیغم بیراگی" (وفات ۱۷۱۹ء) جموں کا ایک کھتری تھا وہ اپنے ہی فرقہ کے ایک گوروزائن ویراگی کا چیلا تھا اور ایک مسلمان صوفی محمد صادق کا بھی مرید تھا۔اس نے اپنی مشہور فارسی مثنوی میں ویدانت اور تصوف کے عناصر کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے یک کیف آفریں تجربہ پیش کیا جس میں نمایاں طور پر جلال الدین رومی کا کافی اثر نظر آتا ہے۔اٹھارویں صدی کے فارسی زبان کے ہندو شعرا میں بیدل کا ایک شاگرد انندرام مخلص تھا۔ (۹۳) لالہ امانت رائے نے رامائن، بھگوت گیتا اور ویدانتی ادب کے دعائیہ حصوں کو اپنی فارسی شاعری کا موضوع بنایا۔لالہ حکم چند نے بھگوت گیتا کا فارسی میں منظوم ترجمہ کیا۔ (۹۴) شری گوپال تمیز جس نے علاوہ دیگر تصانیف کے ایک مثنوی متھرا کی تعریف میں لکھی اور بساون لال بیدار بھی جو نقشبندی صوفی شاعر مظہر جانجاناں کا شاگرد تھا۔اٹھارویں صدی میں ہندو شعرا نے جو فارسی شاعری کی اس کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ انہوں نے ہندو مذہب کے موضوعات کو منتخب کیا۔

سرکاری خط وکتابت (انشا)، جو فارسی کا بڑا اور درباری فن تھا، اٹھارویں صدی میں کایستھوں سے مخصوص ہو گیا کیونکہ بیرونجات سے منشیوں کی آمد ختم ہو گئی تھی (۹۵) انتشار وزوال کے دور میں، جس نے مغلیہ اور صفوی سلطنتوں کو چاروں طرف سے گھیر لیا تھا، کایستھوں کی روایاتی فارسی انشا پردازی، جس کی شروعات ہرکرن سے ہوئی تھی اور جو چندر بھان کے توسط سے جاری رہی۔اورنگ زیب کے دور میں "انشائے مادھورام" میں کلاسیکی درجہ حاصل کر چکی تھی۔ اودھ کے نواب وزیروں (۹۶) اور دوسرے علاقائی مسلمان حکمرانوں کے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں صدر منشی ہندو ہوا کرتے تھے۔ فارسی تحریرات کے بعض شعبوں میں ہندوؤں کا حصہ ہم عصر مسلمان مصنفین کے برابر پہنچ گیا تھا بلکہ بعض شعبوں میں تو وہ ان سے آگے بڑھ گئے تھے۔مثلاً لغت نویسی کے میدان میں ٹیک چند بہار کی 'بہار عجم' اور سیالکوٹی مل کے "مصطلحات وارستہ" جو ایسے محاورات کی فرہنگ ہے جن میں صرف اور صرف ایران کے فارسی شعراء کی لسانی سند استعمال کی گئی ہے۔یہ دونوں تالیفات مستند مانی جاتی ہیں۔

ہندوؤں کی تاریخ نویسی کا ارتقا جس کو اٹھارویں اور انیسویں صدی میں فارسی کا خاص ذریعہ اظہار میسر آیا تحقیق اور مطالعہ کے لئے دلچسپ میدان پیش کرتا ہے۔اس سلسلے میں چونکہ ہندوؤں کے پاس اپنی کلاسیکی روایت کا فقدان تھا لہٰذا انہوں نے خود کو بالکل مسلمانوں کے انداز واسلوب سے ہم آہنگ کر لیا۔ اس کام کی داغ بیل سترہویں صدی میں چندر بھان برہمن کے "چہار چمن" سے پڑی جو کسی حد تک

ابوالفضل کی ''آئین اکبری'' کی تقلید کرتی ہے اگر چہ اس میں شعوری طور پر ساری توجہ اسلوب نگارش پر مرکوز ہے۔علاوہ ازیں بھگوان داس کا شاہجہاں نامہ بھی اسی گون کا ہے۔(۹۷) بنوالی داس ولی نے جو دارالشکوہ کے دربار سے منسلک تھا، قدیم ہندو ہندوستان کے حکمرانوں کے قصے اور ہندو رزمیہ تحریروں کو تاریخ کی جس تکنیک اور سانچے میں ڈھال کر پیش کیا وہ خالصتاً اسلامی تاریخ نویسی کے ہی تھے۔اورنگ زیب کو بھی اپنی فتوحات کی تاریخ لکھنے کے لئے ایک ہندو مورخ مل گیا۔ یہ ''فتوحات عالم گیری'' کا مصنف ایشورداس ناگر تھا۔(۹۸)

منشی سجان رائے کی ''خلاصہ التواریخ'' جو ۱۶۹۵ء میں لکھی گئی، فارسی زبان میں ایک ہندو کی تحریر کردہ دلچسپ ترین تاریخ ہے۔ چونکہ یہ تاریخ اورنگ زیب کے عہد میں لکھی گئی ہے اس لئے اس میں عدم رواداری پر اظہار افسوس کیا گیا ہے، مذہب کے انتخابی نقطہ نگاہ کو مستحسن قرار دیا گیا ہے(۹۹) اور ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے قیام کو منشاء الٰہی کا نام دیا گیا ہے۔(۱۰۰) سجان رائے ہندوستانی مناظر اور موسموں کے حسن، مہک اور شہروں کی پر رونق اجتماعی زندگی کا دلدادہ ہے۔(۱۰۱) بنوالی داس کی طرح اس کے ماخذ بھی رامائن اور مہابھارت ہیں لیکن اس کی بنیاد وہ فارسی تراجم ہیں مثلاً مادھورام کا ہندی ''راجاولی'' کا فارسی متن اور عمادالدین کا ''راج ترنگینی'' کا فارسی ترجمہ۔(۱۰۲) ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ سجان رائے نے اپنی تاریخ میں قدیم ہندوستان کا جو ذکر کیا ہے وہ مسلم آفاقی تواریخ کے عین مطابق ہے۔اس میں بھی دنیائے ماقبل اسلام پر نہایت مختصر اور غیر اہم باب لکھا گیا ہے۔اٹھارویں صدی کے کایستھ مورخ خوشحال چند نے ''تاریخ محمد شاہی'' میں بھی یہی انداز اختیار کیا ہے۔(۱۰۳) جن ہندو مورخوں نے فارسی میں تواریخ لکھی ہیں ان کی تقلید میں کرناٹک کے ایک مسلمان مورخ غلام باسط نے بھی اپنی تاریخ میں قدیم ہند کے متعلق ایک مختصر باب سپرد قلم کیا ہے۔(۱۰۴) اٹھارویں صدی کے کچھ ہندو مورخ ایسے ہیں مثلاً نہ نرائن کایستھ مصنف ''گلشن اسرار'' کہ جن کے ہاں ہندو عصبیت کی جھلک نظر آتی ہے۔(۱۰۵) ایک اور تاریخ، مشہور تذکرہ نگار بچھمی نرائن شفق (۱۷۹۹ء) کی ''بساط الغنائم'' ہے جو مسلمانوں کے تاریخی روئے پر تنقید کے علاوہ زبردست مرہٹی عصبیت کی آئینہ دار ہے۔(۱۰۶)

ایک اور دلچسپ تصنیف جس میں تاریخ اور دیومالا کو گڈمڈ کر دیا گیا ہے لیکن جو ابوالفضل کی ''آئین اکبری'' اور عصر جدید کے گزیٹیر کے درمیان امتیازی نشان کی حیثیت رکھتی ہے۔رام لال کی ''تحفۃ الہند'' ہے۔(۱۰۷) اس کے اتحاد مذاہب کے روئے میں دونوں مذاہب کے ترکیبی اجزا واضح طور پر الگ و

نمایاں ہیں۔ چنانچہ مسلمانوں کے تخلیق آدم وحوا کے بیان کے فوراً بعد ہی ہندوؤں کے تخلیق کائنات کو بیان کیا گیا ہے۔ (۱۰۸) اور حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان کے قصص سے پہلے ہندو او ماروں کا ذکر کیا ہے۔ (۱۰۹) کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کا نام ''ہند'' اس کے پہلے آباد کار ہند بن حام بن نوح کے نام سے موسوم ہے۔ حام کے دوسرے فرزند سند، جبس، رنج اور نوبیا تھے۔ (۱۱۰) قدیم ہندوستان کی تاریخ کے نامعلوم اسرار کا کھوج لگانے کے لئے نیم مسلم نسبیات کو کام میں لایا گیا ہے۔ چنانچہ کشن خاندان کے بانی کے متعلق یہ مفروضہ دیا گیا ہے کہ وہ پورب (مشرق باختر) ابن ہند کا بیٹا تھا۔ (۱۱۱) ماقبل اسلام فارس اور وسط ایشیا کے حملوں کی عوامی اور لوک یادداشتوں کے خردبینی مطالعہ کے بعد شاہنامہ فردوسی میں افراسیاب اور بہرام گور کے حملوں کو ہندوستان پر حملے فرض کرلیا گیا ہے۔ (۱۱۲) سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کتاب کا مصنف مسلم نقطہ نگاہ سے بالکل متفق ہے۔ اسی بنا پر اس کا ہندو مذہب کی حمایت کا انداز عذرت خواہانہ ہے۔ بت پرستی کا سراغ وہ آفتاب پرستی میں لگاتا ہے۔ یہی آفتاب پرستی بعد میں برہمنوں کی اسلاف پرستی پر منتج ہوئی اور بت بنا کر ان کی پوجا کی جانے لگی۔ (۱۱۳) مرہٹوں کے ذکر میں وہ ہندو عصبیت کا اظہار نہیں کرتا اور مسلم تاریخی روایت کے مطابق اس کو غدار قرار دیتا ہے اور مرہٹہ سردار کی موت کے متعلق جو کلیہ پیش کرتا ہے اس میں بھی اس بات کو لفظ بہ لفظ دہراتا ہے کہ ''فی النات السقر ہوا''۔ (۱۱۴) اکثر مسلمانوں مورخوں کی طرح رام لال ہی واحد ہندو مورّخ نہیں ہے جس نے ہندو کی موت پر اپنی تاریخ میں ''واصل بہ جہنم'' لکھا ہو۔ (۱۱۵)

اٹھارویں صدی کی ہندو تاریخ نویسی کی فارسی روایت نے عصر جدید کے چند ہندو مورخوں (۱۱۶) کی تحریر کردہ مسلم تاریخ نویسی پر بڑا گہرا نقش چھوڑا ہے۔ اس نے تاراچند کی حیران کن آزادروش کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ وہ اپنی ساری علمیت اور قابلیت کے باوجود تاریخی مواد کو اپنے نقطہ نظر کے تحت ہی رکھتا ہے اور اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ہندو تہذیب پر اسلام کا کتنا زبردست اور دیرپا اثر پڑا ہے۔ (۱۱۷) اسی سے سری رام شرما، راجندر پرشاد اور جنن چندر کی اورنگ زیب کی حمایت کی بھی وضاحت ہوجاتی ہے۔ (۱۱۸) اسی روایت کی روشنی میں بنی پرشاد نے موجودہ ہندوستان میں فرقہ وارانہ کشیدگی کے متعلق جو صاف واضح اور معروضی نظریہ پیش کیا ہے، اس کا سراغ بھی مل جاتا ہے۔ (۱۱۹) اس روایت کی مذہبی انتخابیت بکراماجیت حسرت کے مطالعہ دارالشکوہ بھی نمایاں ہے۔ جو بات عجیب اور قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اٹھارویں صدی کے فارسی نویس ہندو مورخین کے اخلاف نے تاریخی مواد کی جائز اور بے لاگ تشخیص کی۔

انہوں نے افہام و تفہیم سے کام لیا جو عفو و در گزر کا دوسرا نام ہے اور مستقبل کے لئے تاریخ کا عطیہ ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کے احساسات کو ملحوظ رکھا اور اس طرح بعض برطانوی مورخین کے متعصبانہ اور عام تجزیہ کے بالکل برعکس انداز اختیار کیا۔ اس کے علی الرغم اسی روایت کے پیروکار موجودہ دور کے کچھ اور ہندو مورخین مثلاً جادو ناتھ سرکار یا ایشوری پرشاد کے ہاں جو چھمی نرائن شفق اور نہہ نرائن کایستھ کے انداز نظر کی طرح ہندو عصبیت نمایاں ہے اور وہ تاریخی مواد کے مسلم ذرائع پر انحصار کرنے پر متاسف نظر آتے ہیں۔

درحقیقت مسلم ہندوستان کی ہندو تاریخ نویسی، دور متوسط کے ہندو ادب کی طرح دو دھاروں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک کٹر اور متشددانہ ہے اور دوسرا مفاہمانہ۔ اسلام اور ہندوستان میں اسلامی حکومت کے متعلق، تاریخ نویسی کے کٹر اور متشدد دھارے کی نمائندگی، ہندو مورخوں کے ایک بڑے گروہ کے نمائندے آر سی مجمدار اور کے ایم منشی کرتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں ہندوستان میں اسلام ایک غیر، بیگانہ، جارحانہ اور دشمنانہ تھا۔ خالص ہندو ہندوستان کی تاریخ کے دور سعادت میں اس کی حیثیت محض چند صدیوں کے درمیانی زمانے اور ایک ضمنی واقعہ کی سی تھی۔

(ماخوذ از اسلامی کلچر)

نسلی امتیاز کی ابتدا

عزیز احمد

بظاہر یہ امر ایک معمہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانوں کا ایک گروہ کیونکر انسانوں کے کسی دوسرے گروہ کو اپنے سے بالاتر یا اپنے سے حقیر تر سمجھنے لگا ہوگا۔ اس سوال کا جواب محض ایک لفظ ہے جس میں ہزاروں سال کی تاریخ کا ایک اہم راز پوشیدہ ہے۔ پروپیگنڈا۔ باور کرانے کی کوشش۔

تاریخ تمدن انسان کی زندگی کا پہلا دور اس زمانے کو قرار دیتی ہے جب وہ طرح طرح کی کوششیں کر کے غذا جمع کیا کرتا ہے۔ اسے زراعت بھی اچھی طرح نہیں آتی تھی۔ فطرت سے وہ بہت مرعوب اور خائف تھا۔ مذہب نے ابھی جنم نہیں لیا تھا' اور انسانوں نے اپنے خوف کی تسکین اور انسداد کیلئے من گھڑت تصورات کا ایک سلسلہ قائم کر لیا تھا جن کو ''جادو'' کہا جاتا ہے۔

اگر جادو کا تجزیہ کیا جائے تو دو اہم تصورات پر اس کی بنیاد ہے۔

۱) ایک تو یہ کہ ایک چیز اپنی مشلبہ چیز پیدا کرتی ہے یا اپنا اثر ڈالتی ہے' مثلاً کثرت اولاد کا اثر فصلوں کے اچھے ہونے پر۔

۲) دوسرا تصور یہ تھا کہ اگر کوئی دو چیزیں کبھی ایک دوسرے سے مس کر چکی ہیں تو جدا ہونے کے بعد بھی اور بہت زیادہ فاصلے پر ہونے کے باوجود بھی ایک دوسرے پر اثر ڈالتی ہیں۔ مثلاً کسی شخص کے ناخن یا سر کے بال' یا اس کے لباس کا کوئی حصہ جادو میں اس کو فائدہ یا نقصان پہنچانے کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ جادو کے اس پہلے تصور کو ''قانون مشابہت'' اور دوسرے کو ''قانون اثر متعدی'' کہا جا سکتا ہے۔ یہاں تک تو جادو کے ان تصورات کو بطور نظریوں کے ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن بہت جلد وحشی انسان نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ جادو کو عملی طور پر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ عملی جادو کی دو قسمیں ہیں۔

۱) جادوگری۔ یعنی جادو کی اثباتی صورت۔ ''یہ یہ کرو تو اس عمل کا نتیجہ یہ یہ ہوگا''

۲) ممانعت۔ یعنی عملی جادو کی منفی صورت۔ ''یہ یہ مت کرو ورنہ اس کا نتیجہ یہ یہ ہوگا''۔

جادو کا نظریہ اتنا آسان تھا اور اتنی آسانی سے سمجھ میں آ سکتا تھا کہ اس حد تک وحشی انسان کو استادوں

کے خاص طبقے کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔ عملی جادو کی حد تک بھی غالباً شروع میں تو ایک پورا قبیلہ یا گروہ مل کر اس قسم کا جادو کرتا ہوگا۔ مگر رفتہ رفتہ گروہ کے زیادہ ہوشیار اور چالاک لوگوں نے اس میں امتیاز حاصل کرنا شروع کیا۔ اور اپنی قابلیت اور برتری ظاہر کرنے کے لیے اس میں طرح طرح کی موشگافیاں شروع کیں۔ جادو کا فن رفتہ رفتہ عوام کا ہاتھوں سے نکل کر خواص کے ہاتھوں میں پہنچ گیا۔ انہیں خاص لوگوں کے ہاتھوں میں حکومت بھی آ گئی کیونکہ یہ جادو کے امر ونہی (جادوگری اور ممانعت) جیسے دو اہم اختیارات پر حاوی تھے۔ جب اس طرح کا ایک طبقہ وحشی قبائل میں وجود میں آنے لگا تو اس نے اپنی قوت باقی رکھنے کیلئے بھی طرح طرح کی کوششیں شروع کیں۔ عملی جادو ایک پراسرار قوت بن گیا جس کے ڈر سے اہل قبائل اپنے یہاں کے جادوگروں کا حکم ماننے پر مجبور تھے۔ اس طرح انسانوں کی ابتدائی زندگی کی جمہوریت کی جگہ ایک طرح کی ملوکیت نے لے لی۔ سیاسی ملوکیت کی ابتدا بھی اسی طرح ہوئی ہوگی۔ ایک چالاک آدمی قدیم وحشی قبیلے کے ''بزرگوں کی مجلس'' کی طاقت کو سلب کر لیتا ہے اور خودمختاری سے قبیلے پر حکومت کرتا ہے۔ وحشی قبائل کے پہلے بادشاہ غالباً جادوگر ہوں گے۔ ان کی جادوگری اور اس سے بڑھ کر ''ممانعت'' کے اختیارات جادو کے حدود سے بڑھ کر تمام امور پر حاوی ہو گئے ہوں گے۔ لیکن جادو کے علاوہ بادشاہت کے اور بھی راستے ہوں گے۔ بعض ممالک میں بادشاہت یا سرداری جادو سے غیر متعلق بھی ہوگی۔ لیکن زیادہ تر وحشی قبائل میں سرداروں اور جادوگروں میں کافی تعلق ہے۔ مثلاً اب بھی ملایا میں پجاری اور بادشاہ دونوں زرد رنگ استعمال کرتے ہیں، جو شاہی رنگ ہے۔ آریستان سے لے کر ہندوستان تک تمام آریائی زبانیں بولنے والی قوموں کا ایک زمانے میں اعتقاد رہ چکا ہے کہ سردار یا بادشاہ میں ایسی فوق الفطرت یا جادو کی طاقت ہے کہ وہ اپنی قوت تولید یا اس کے برعکس ضبط تولید سے زمین کو زرخیز بنا سکتا ہے اور اسی طرح اور بہت سے فائدے پہنچا سکتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ہولی گریل کے قصے کی ایک تشریح اسی پر مبنی ہے۔ بہ حیثیت مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ تمدن کے اس ابتدائی دور میں زیادہ تر بادشاہ پہلے جادوگر تھے۔ اگرچہ کچھ عرصے کے بعد یہ عمل باقی نہیں رہا اور جب مذہب نے جادو کی جگہ لے لی تو جادوگر بجائے بادشاہ بننے کے پجاری بننے لگے اور مذہب جو جادو کی جگہ عوام کی زندگی پر حاوی ہو چکا تھا اس کے علمبردار بن گئے۔ اسی زمانے میں دنیوی حکومت اور دینی (مذہبی) حکومت نے اپنے اپنے اثرات کی حدود کو متعین کر لیا اور جہاں تک ہو سکا تعاون کی کوشش کی۔ یہ رسم تاریخی زمانے تک بلکہ آج تک باقی ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں برہمن اور چھتری طبقوں کا تعلق اور اسی طرح قرون وسطیٰ کے یورپ میں پوپ

اور مقدس سلطنت روما (ہولی رومن امپائر) کے شہنشاہ کا تعلق (ابتدائی دور میں) اسی اصول کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

جادوگر بادشاہ یا جادوگر سرداروں کے طبقے نے اپنی برتری رکھنے کے لیے طرح طرح کی کوششیں شروع کیں جن میں سے ایک کا ہمارے نفس مضمون سے گہرا تعلق ہے۔ ان جادوگر بادشاہوں نے اس کی کوشش کی کہ وہ اپنے آپ میں ایک طرح کا بنیادی امتیاز ظاہر کریں جس کی وجہ سے وہ اپنے محکوموں کو بلند اور برتر معلوم ہوں۔ چنانچہ انہوں نے اپنے آپ کو الوہی صفات کا مرکز اور اس کے باعث عام لوگوں سے ممتاز ظاہر کرنا شروع کیا۔ انسانی تمدن کی ابتدا کے زمانے میں انسانوں اور دیوتاؤں میں بہت زیادہ فرق نہیں تھا۔ دیوتا عام طور پر انسانوں کے مشابہ ہی سمجھے جاتے تھے اور انسانوں ہی کی کمزوریاں اور قوتیں کئی گنا مبالغے کے ساتھ دیوتاؤں سے منسوب کی جاتی تھیں۔ وحشی قبائل کا جادوگر بادشاہ بھی اپنی رعایا کیلئے ایک طرح کا دیوتا ہوتا تھا۔ جادوگر بادشاہ جب دیوتا بننے کا دعوی کرتا تو عموماً اس کی دو صورتیں ہوتیں۔

(۱)

عارضی۔ اس صورت میں دیوتا کی روح کچھ عرصے کیلئے اس کے جسم میں حلول کر جاتی اور اس کو علم الغیب ہوتا۔

(۲)

مستقل۔ اس صورت میں دیوتا مستقل طور پر ایک انسانی جسم میں سما جاتا اور اس انسان نما خدا کا یہ فرض ہوتا کہ وہ معجزے دکھا کر اپنی الوہیت کا ثبوت دیتا رہا۔ بعض اوقات دیوتا کی روح انسانی جسم کے مرنے پر کسی دوسرے میں منتقل ہو جاتی۔ (مثلاً دلائی لاما)

(۳)

بہر حال تمدن انسانی کے اس ابتدائی دور میں جادوگر بادشاہ یا ایسا بادشاہ جو دیوتا بھی تھا' اپنی الوہی خصوصیات کی وجہ سے عوام الناس سے ممتاز سمجھا جاتا تھا۔ وہ دیوتا کی اولاد نہیں کہلاتا تھا بلکہ خود دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ ابھی تک "نسل" کا تصور انسان کی سمجھ میں نہیں آیا تھا۔ غالباً انسان ابھی تک یہ بھی نہیں سمجھنے پایا تھا کہ اختلاط جنسی اور استقرار حمل میں کوئی تعلق ہے یا باپ کا بھی بچے کی پیدائش میں کوئی حصہ ہے۔ "حکومت مادری" (میٹریارکل نظریہ) اسی عہد کی پیداوار ہے۔ اس کا اثر ابھی تک دنیا کے بہت سے حصوں

پر باقی ہے۔ جنوبی ہند کی بعض ریاستوں میں ابھی تک یہی طرز عمل ہے۔ ماموں کا وارث بھانجہ ہے، باپ کا وارث بیٹا نہیں ہوتا۔ جائیداد ماں سے بیٹے کو میراث میں ملتی ہے اور اس کے بعد اس کے بھانجے کو اس کی بہن یعنی اپنی ماں سے۔ ظاہر ہے کہ اس تمدن میں امتیاز نسلی کی زیادہ گنجائش نہیں تھی اور دیوتا یا بادشاہ یا سردار کی عظمت کی نشانی محض اس کی ''الوہیت'' اس کی مافوق الفطرت طاقت ہوگی۔ چونکہ نسل کا مدار عورت پر تھا اس لئے اکثر یہ بھی ہوتا کہ بادشاہ غیر قوم کے ہوتے۔

لیکن اس تمام عرصے میں انسان برابر ترقی کر رہا تھا۔ جہاں جہاں جغرافیائی حالات یورپ پر جنگجو اقوام کے حملے تقریباً ایک ہزار سال کے عرصے میں جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ ماقبل تاریخ اور تاریخی زمانے میں دنیا بھر کے تمام حصوں میں کس قدر نسلی اختلاط ہوا ہوگا اور قدرتی حالات نے س کی مساعدت کی اس نے فطرت کا اپنے دست و بازو سے مقابلہ کیا۔ ایک طرف تو اس نے اپنی حفاظت اور اپنے کام کاج کے لیے پہلے پتھر اور پھر دھاتوں سے اوزار بنائے اور دوسری طرف پیہم مشاہدے سے اس نے زراعت کی قوانین سمجھے اور سیکھے، اور مشاہدے ہی سے اسے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنسی اختلاط اور حمل و تولید میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس آخر الذکر راز کے معلوم ہو جانے سے اس کا معاشرتی نظام بدل گیا۔ ''حکومت مادری'' کی جگہ ''حکومت پدری'' (پیٹریارکل نظریئے) نے آہستہ آہستہ لینی شروع کی اور اس کے ساتھ ہی ''نسل'' کا احساس شروع ہوا۔

انسانی تمدن نے غذا مہیا کرنے کی منزل سے گزر کر غذا پیدا کرنے (زراعت) کی منزل میں قدم رکھا اور انسان نے مستقل مزاجی سے آباد ہونا شروع کیا۔ دنیا کے تمام ابتدائی تمدنوں میں خواہ وہ ایک دوسرے سے جغرافیائی اعتبار سے کتنے ہی دور کیوں نہ ہوں ایک چیز مشترک تھی اور وہ یہ کہ ان سب کی بنیاد زراعت اور آبپاشی پر تھی۔ لیکن اس زمانے میں چند در چند وجوہ سے محض جادو کے کمالات پر اس قسم کے مفروضات سے بادشاہ کا رعب وداب اور اس کی طاقت قائم نہیں رہ سکتی تھی۔ اس عرصے میں مذہب وجود میں آ چکا تھا اور جادوگر بدل کر پجاری بننے لگے تھے۔ جہاں کہیں مذہب نے ابھی تک نشو نما نہیں پائی تھی وہاں بھی ''باپ'' گوشۂ گمنائی سے نکل کر قابل توقیر بن گیا تھا۔ (وحشی انسان عورتوں کے لالچ میں ''باپ'' کو قتل کر دیتا تھا۔ ممکن ہے اس کا کفارہ سمجھ کر وہ باپ کی توقیر کرنا ضروری سمجھنے لگا ہو) تمدن کے اس دوسرے دور میں انسان نے اپنے باپ پر فخر کرنا شروع کیا تو بادشاہوں نے آگے بڑھ کر اپنے آپ کو دیوتا کا بیٹا یا دیوتا کی اولاد ظاہر کرنا شروع کیا۔ چنانچہ قدیم اسکینڈینیویا کے بادشاہ، جو ساتھ ہی ساتھ مہا پجاری بھی ہوتے

تھے اس کا دعوی کرتے تھے کہ وہ فری یا FREJA کی اولاد سے ہیں۔ جو شمالی دیوتا اور مذہب میں سب سے بڑی دیوی سمجھی جاتی تھی۔ فراعنہ اپنے آپ کو سورج دیوتا کی اولاد کہتے تھے اور خود دیوتا ہونے کا دعوی کرتے۔ اسی طرح راجپوتوں میں سورج بنسی اور چند بنسی خاندانوں کے حالات سے ہمارے اکثر ناظرین واقف ہوں گے۔

ان شاہی خاندانوں کا جو اس طرح دیوتاؤں کی اولاد ہونے کا دعوی کرتے تھے ایک نشان امتیاز ہوتا تھا جو ان کو متعلقہ دیوی یا دیوتا سے منسوب کرتا تھا۔ نشان عموماً کسی جانور کی تصویر تھا' مثلاً بنڈیلا یا شیر یا عقاب یا اسی طرح کا کوئی اور جانور یا پرندہ۔ مہابھارت میں اس قسم کے نشانوں کا ذکر ہے۔
المختصر یہ بادشاہ جو دیوتاؤں کی اولاد ہونے کے مدعی تھے ایسی رعایا پر حکومت کرت تھے جو دنیا کے سر سبز و شاداب خطوں میں یا سونے کی کانوں کے پاس اطمینان اور فراغت کے ساتھ زراعت اور کان کنی' آبپاشی اور صنعت میں مصروف تھی۔ دیوتاؤں کی اولاد ہونے کی وجہ سے بادشاہ اپنی رعایا سے ہر طرح ممتاز تھے۔ اپنی آدم زاد رعایا پر ان کی فوقیت کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ وہ ''نسل'' میں کہیں زیادہ تر سمجھے جاتے تھے۔ ایشیا میں بادشاہ کے ظل اللہ ہونے کے تصور اور یورپ میں بادشاہ کے ''حق خداوندی'' (ڈیوائن رایٹ آف کنگز) کی ابتدا یہیں سے ہوتی ہے۔

رفتہ رفتہ شاہی خانوادے عوام الناس سے الگ ہو کے ایک جداگانہ ''ذات'' بن گئے اور آبادی دو ذاتوں میں منقسم ہوگئی۔ شاہی گھرانے اور عوام الناس یہ دو ذاتیں ''اونچی ذات'' اور ''نیچی ذات'' معاشی نقطہ نظر سے بھی ایک دوسرے سے ممتاز تھیں اور ان میں سے پہلے کی بنیاد دوسرے کی محنت اور خدمت پر تھی۔ فراعنہ مصر کی روح پرواز کر کے آسمان پر جاتی تھی لیکن ان کے محکوموں کی روحیں زمیں کے نیچے تحت الثریٰ میں جاتی تھیں۔

اس طرح تمدن کے اس دور میں جب انسانوں کے فارغ العیال گروہ زراعت اور صنعت برت رہے تھے اور زرخیز دریاؤں کی وادیوں کا کاشت کرتے یا امریکہ اور جنوبی افریقہ' وسط اور مغربی ایشیا اور ہندوستان کی سونے کی کانیں کھود رہے تھے' وہ ''نسل'' کے ایک فرضی تصور کے عادی ہو چلے تھے۔ یہ تصور ان کے حکمران بادشاہوں اور سرداروں کا عائد کیا ہوا تھا جو خود کو دیوتاؤں کی اولاد اور عوام الناس کو آدمی زاد اور اپنے سے کمتر قرار دیتے تھے۔

(۴)

دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف زمانوں میں تاریخ تمدن کے ایک نئے باب کا آغاز ہوا اس باب کا عنوان ''جنگجوں کی آمد'' ہو سکتا ہے۔

انسانوں کے بہت سے گروہ ایسے خطوں میں بھی آباد تھے جہاں قدرت نے ان کے لیے آسانیاں اور آرام فراہم نہیں کئے تھے۔ ان بیابانوں اور پہاڑیوں یا اس قسم کی غیر زرخیز خطوں میں رہنے والی قوموں نے اپنے خوش قسمت لیکن آرام طلب ہمسایوں پر حملہ کر کے ان کی زرخیز زمینوں پر قبضہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ یہ کوشش گویا ''محروم'' اقوام کی کوشش تھی کہ دنیا کی نعمتوں کا کچھ حصہ انہیں بھی ملے۔ جنگجوں کی آمد کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہونے پاتا' جب ایک گروہ زرخیز زمینوں میں بس کر آرام طلب بن جاتا ہے تو کسی نے کسی جنگجو قوم کے جتھے حملہ کر کے اس کی ملکیت پر قبضہ کر لیتے ہیں اور اس کو محکوم بنا لیتے ہیں۔ تہذیب و تمدن سے نا آشنا قومیں ہن' تاتاری' مغل' ترک اور اسی طرح کی ہزاروں قومیں بیابانوں سے اٹھیں اور متمدن ممالک پر چھا گئیں۔

یہ جنگجو حملہ آور قومیں جو خانہ بدوش تھیں' متمدن اور آباد قوموں کے مقابل وحشی تھیں۔ کبھی کبھی متمدن اقوام کا تمدن فاتحوں کو اپنا مفتوح بنا لیتا ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ مفتوحین سے صرف کچھ چیزیں سیکھتی ہیں۔ کبھی کبھی یہ فاتح قومیں مفتوحین کو جبراً یا بطور تلقین اپنا تمدن۔ بشرطیکہ ان کا کوئی تمدن ہو بھی۔ سکھانے کی کوشش کرتی ہیں۔

جنگ اور فتوحات' قتل اور غارت گری کے زمانے میں جہاں تک ''نسل'' کا تعلق ہے دوگونہ عمل ہوتا رہتا ہے۔ ایک طرف تو فاتحین کیلئے ان کی ''نسل'' (بہ معنی قومیت یا چند نمایاں جسمانی خصایص مثلاً رنگ یا چہرے اور جسم کی وضع قطع) ہی باعث امتیاز ہوتی ہے اور ان کی مفتوح اور محکوم پست اقوام قرار دیئے جاتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف اس کے برعکس عمل یہ ہوتا رہتا ہے کہ امن کے فقدان اور قتل اور غارت گری کی گرم بازاری کے زمانے میں زنا اور زنا الجبر کو بھی بہت فروغ ہوتا ہے۔ اس طرح فاتح قوم جو شروع میں ممتاز ہوتی ہے' بہت جلدی مفتوح قوم میں گھلنے ملنے لگتی ہے اور اس کے بعد جب وہ سرزمین میں آباد ہو جاتی ہے تو مفتوح قوم سے شادی بیاہ کا سلسلہ بھی شروع ہو جاتا ہے اور ''نسلی'' امتیاز رفتہ رفتہ مفقود ہو جاتا ہے۔

اس ''نسلی'' امتیاز کو باقی رکھنے کی صرف یہی صورت ہے کہ مفتوح قوم سے شادی بیاہ کرنے' اس سے

ملنے جلنے اس کو اپنے برابر سمجھنے کی سرکاری طور پر سخت ممانعت کر دی جائے۔ اس قسم کی کوششیں دنیا میں بار بار کی گئی مگر ان میں کامیابی نہ ہوئی۔

(۵)

ہم دیکھ آئے ہیں کہ زرخیز سرزمینوں میں رہن والے انسان جو زراعت اور صنعت میں ممتاز ہونے لگے تھے اس کے عادی ہو گئے تھے کہ اپنے بادشاہوں کو فوق البشر سمجھیں اور انہیں دیوتاؤں کی نسل سے یا ایک طرح کا دیوتا مانیں۔ اس طرح یہ لوگ پہلے ہی سے ''نسل'' کے ایک فرضی تصور اور ایک فرضی نسلی امتیاز کے قائل ہو گئے تھے۔ فاتح قوموں نے جب ان زراعت پیشہ لوگوں پر حکومت کی ابتدا اور اپنی برتری جتانا شروع کی تو یہ لوگ ان کو اپنے سے برتر سمجھنے لگے ہوں گے۔ چنانچہ تمدن کے وہ مورخین جو تمدن انسانی کی ایک ہی جڑ قرار دیتے ہیں اور جو نسلی نفوذ و انتشار کے نظریئے کی اہمیت پر زور دیتے ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ بادشاہ کی ''نسلی برتری'' (دیوتا کی اولاد ہونا) اور جنگجو قوموں کے دعوائے برتری میں اہم تعلق ہے نہ صرف یہ بلکہ حاکم اور محکوم قوموں کے تعلق کی بنا پر ''معاشی طبقوں'' کی بھی بنا پڑتی ہے۔ حاکم اقوام اور ایسے بادشاہ جو دیوتاؤں کی نسل سے کہلاتے تھے اعلی طبقے سے تھے' اور محکوم اقوام کی افراد یعنی عوام الناس کا بڑا طبقہ ادنی طبقے سے۔ اس میں یہ بھی ہوتا تھا کہ کچھ عرصے کے بعد حاکم قوم کے عام باشندے بھی رفتہ رفتہ محکوموں کے طبقے میں شامل ہو جاتے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حاکم اور محکوم قوموں کے تعلقات شادی بیاہ اور ساتھ رہنے سہنے کی وجہ سے قدرتی طور پر بہت گہرے ہو جاتے اور رفتہ رفتہ حاکم اور محکوم مل کر ایک ہو جاتے۔ یہ طرز عمل دنیا کے تمام حصوں میں ہو رہا ہے اور ازمنہ ماقبل تاریخ میں اس قدر نسلی اختلاط ہوا ہے کہ کوئی قوم اپنے آپ کو ''خالص'' نہیں کہہ سکتی۔

ہاں تاریخی زمانے میں چند قوموں نے اپنی ''نسل'' کو خالص رکھنے کی کوشش ضرور کی۔

حوالہ جات

W.J. Perry : The growth of Civilization (1)

Frazer : Golden Bough ; The magic Art (Vol. I)(2)

Frazer : Golden Bough ; The magic Art (Vol. I)(3)

Frazer : Golden Bough ; The magic Art (Vol. I)(4)

razer : Golden Bough ; The magic Art (Vol. I)(5)

Jessie Weston form Ritual to Romance(6)

Freud : Totem and Taboo(7)

W.J. Perry : The growth of Civilization(8)

Betrand Russel : Marriage and Morals(9)

Frazer : Golden Bough ; The magic Art (Vol. I)(10)

W.J. Perry : The growth of Civilization(11)

W.J. Perry : The growth of Civilization(12)

W.J. Perry : The growth of Civilization(13)

☆☆☆

رومتہ الکبریٰ کی روایات

عزیز احمد

(۱)

رومتہ الکبریٰ کے تمدن نے مغربی بحیرۂ روم کے یورپی ممالک یعنی فرانس، اطالیہ، اسپین اور پرتگال پر بہت گہرے اثرات چھوڑے۔ ان ممالک کی زبانیں لاطینی تمدن سے نکلیں۔ ان کے تمدن کو لاطینی تمدن اور خود ان ممالک کو اکثر لاطینی ممالک کہا جاتا ہے۔ ان ممالک نے صرف رومتہ الکبریٰ کے تمدن ہی کو برقرار نہیں رکھا بلکہ مشرق کے عرب تمدن سے بھی انہیں بہت واسطہ رہا اور اس طرح رومتہ الکبریٰ کی روایات ایک اور ذریعے سے بالواسطہ ان تک پہنچتی رہیں۔

ان روایات میں جاذب شہنشاہیت کے اصول بھی شامل تھے۔ ان ممالک کا بحیرۂ روم کے اس پار کے ممالک سے ہمیشہ تجارتی ربط ضبط رہا اور وہ غیر یورپی اجنبیوں سے نسبتاً زیادہ مانوس رہے۔ اس کے علاوہ عربوں نے صدیوں تک اسپین پر اور بیسوں سال تک جنوبی فرانس پر حکومت کی۔ عرصہ دراز تک صقلیہ (سسلی) اور جزائر بے لیارک ان کے قبضے میں رہے اور انہوں نے بارہا اطالیہ پر چڑھائی کی۔ ان تمام لڑائیوں اور حملوں کے ساتھ تمدن کے ربط ضبط کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے چنانچہ آج بھی ان تمام ممالک میں اسلامی تمدن کی نشانیاں صاف صاف نظر آتی ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ اختلاط نسل بھی ہوتا رہا اور ان تمام ممالک میں ایسے لوگ بکثرت نظر آتے ہیں جو سفید فام عربوں سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔

اگرچہ اسپین، فرانس اور پرتگال کی شہنشاہتیں بھی معاشی اور سرمایہ دارانہ شہنشاہتیں تھیں اور ہیں اور ان ممالک نے بھی نو آبادیوں پر حکومت کی اور ان کو بسایا۔ لیکن ان ممالک کے باشندے کبھی بھی "سفید آدمی" کی برتری کے زیادہ قائل نہیں رہے اور نہ کبھی انہوں نے نسلی اختلاط سے احتراز کیا۔ شمالی یورپی گروہوں کے مقابل یہ لوگ ذرا سانولے ہیں اس لئے سانولی رنگت یا دوسرے رنگوں کے لوگ انہیں نسلاً اتنے بعید نہیں معلوم ہوتے جتنے انگریزوں یا جرمنوں کو۔

ان ممالک کی سلطنتوں کا نظام یہ ہے کہ "تمدن" کے چند عارضی درجے طے کر کے ہر نو آبادی کے افراد، حکمران قوم کے افراد کے برابر ملکی حقوق حاصل کر لیتے ہیں۔ ان میں سے اکثر ملکوں کی پارلیمان میں

نو آبادیوں کے نمائندے شریک ہیں۔ اور محکوم اقوام کے افراد کیلئے سرکاری ملازمتوں یا پیشوں میں کوئی قیود نہیں۔

ہاں اگر محکوم اقوام حاکم سلطنت کے خلاف بغاوت یا شورش کی کوشش کرتی ہیں تو بڑی سختی کے ساتھ سرکوبی کی جاتی ہے۔ سیاسی نظام ضرور ہوتے ہیں لیکن ان کی بنیاد "نسل" پر نہیں ہوتی۔

نسلی اختلاط خود ان ملکوں میں بھی بہت ہے اور نو آبادیوں میں بھی بہت زیادہ ہے۔ ان ملکوں میں نسلی اختلاط کو قطعاً مذموم نہیں سمجھا جاتا۔ کوئی حبشی اگر تعلیم یافتہ اور خوشحال ہو تو اچھے فرانسیسی خاندانی میں شادی کرتا ہے اور لوگ اس کو مذموم نہیں سمجھتے۔ نو آبادیوں میں تو نسلی اختلاط اور بھی زیادہ ہے اور اس طرح جو مخلوط طبقہ وجود میں آتا ہے وہ اینگلو انڈین (یوریشین) یا امریکہ کے نیم حبشی طبقے کی طرح حقارت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔

ان سلطنتوں کا اپنی محکوم قوموں سے جو سلوک ہے اس سے ظاہر ہے کہ علیحدگی پسند شہنشاہیت جس کی بنیاد نسلی امتیاز پر ہو دور جدید کی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کیلئے قطعاً ضروری نہیں۔ فرانس نے پہلی اور دوسری جنگ عظیم میں بہت بڑے پیمانے پر اپنے محکوم باشندوں کی فوجوں کو مغربی محاذ پر بھیجا اور یہ لوگ فرانسیسی سپاہیوں کے دوش بدوش لڑتے رہے۔ اسپین میں جنرل فرانکو نے مراکو کے سپاہیوں کو خود اپنے ہم وطنوں کا سر کچلنے کیلئے استعمال کیا۔

ان سلطنتوں کے معاشی نظام کا دارومدار بھی علیحدگی پسندی پر نہیں۔ محکوم اقوام کے متمول اور تعلیم یافتہ طبقوں کو مساوات کا درجہ دیکر اور شریک حکومت بنا کے یہ سلطنتیں ان کو اپنے معاشی نظام میں شریک کر لیتی ہیں۔ اور ایسی نفسیاتی کیفیتوں کے پیدا ہونے کا موقع بہت کم دیتی ہیں کہ محکوم قوم بحیثیت نسل یا گروہ اپنی ذلت محسوس کرے ان سلطنتوں میں بھی محکوم اقوام لوٹی جاتی ہیں لیکن ان کی ذلت نہیں کی جاتی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان ملکوں میں قومیت اور وطن پرستی کی تحریکوں کو زیادہ تقویت نہیں پہنچنے پاتی۔ چونکہ محکوم اقوام کے جذبات کو زیادہ ٹھیس نہیں لگتی، اس لیے ان اقوام کے عوام الناس کو ابھارنا دشوار ہوتا ہے اور قومی لیڈروں کو قومی تحریکیں پھیلانے میں دقت ہوتی ہے۔ ان سلطنتوں کے مقبوضات میں قومی تحریک کا دارومدار زیادہ تر معاشی وجود پر ہوتا ہے 'زخم خوردہ قومیت کے احساس پر نہیں۔

(۲)

رومتہ الکبریٰ اور مشرقی رومی سلطنت کے بعد یورپ کے جس ملک نے پہلے دنیا کے دوسرے ممالک پر

قبضہ کیا اور سلطنت قائم کی وہ اسپین ہے۔اسپین میں عربوں کی آخری سلطنت کو ختم کرنے کے بعد ملک میں ایک نئی روح سی دوڑ گئی۔ کچھ عرصہ کے بعد حکومت اسپین ہی نے کولمبس کیلئے زادِ سفر فراہم کیا اور امریکہ دریافت ہوا۔ ظاہر ہے اس نئے براعظم پر حکومت جمانے کا سب سے پہلے اسپین اور اس کا بھائی پرتگال کو موقع ملا۔

شمالی امریکہ کے اصلی باشندے نے تو کسی بڑے تمدن کی بنیاد ہیں ڈالی تھی‘ لیکن جنوبی امریکہ میں انکا INCA سلطنت اس حصے میں واقع تھی جس کو اب پیرو PERU کہتے ہیں۔ان لوگوں نے ایک عجیب وغریب تمدن کی بنیاد ڈالی تھی جس کے آثار دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔اس تمدن کی یادگاریں کسی طرح بابل و نینوا کی یادگاروں سے کم دلچسپ اور حیرت افزا نہیں۔لیکن اسپین کی مٹھی بھر فوج نے اس سلطنت کا تختہ چند گھنٹوں کے اندر الٹ دیا۔اسی طرح جنوبی امریکہ کے اصلی باشندوں کی ایک اور حکومت ASETIC اسپین کے سپاہیوں کے ہاتھوں ختم ہوگئی۔میکسیکو کی پرانی سلطنت کا بھی یہی حشر ہوا۔

اہل اسپین جو خود اپنے ممالک میں غیر عناصر کو دیکھتے تھے‘ جلد امریکہ کے اصلی باشندوں میں گھلنے ملنے لگے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ شروع شروع میں انہوں نے ان اصلی باشندوں سے بہت برا سلوک کیا۔ سونے کی طمع اس کا بڑا سبب تھی۔اس کے علاوہ ہر فاتح قوم مفتوح قوم سے شروع شروع میں یہی سلوک کرتی ہے۔جاذب شہنشاہیت یا علیحدگی پسند شہنشاہیت کا سلسلہ بعد میں شروع ہوتا ہے۔اہل اسپین نے شروع میں امریکہ کے اصلی باشندوں پر جو مظالم کئے اس کی مذہبی تاویل انہوں نے یہ کی کہ امریکہ کے یہ اصلی باشندے حضرت نوح کے تین حام‘ سام‘ یافث میں سے کسی کی اولاد نہیں اور اس لیے حضرت آدم وحوا کی اولاد سے بھی نہیں۔اس لیے ان پر ہر طرح کا ظلم روا ہے۔

لیکن حکومت اسپین کی یہ عارضی حکمت عملی زیادہ کامیاب نہیں ہوئی۔ بہت جلد حکمران ہسپانوی‘ امریکہ کے اصلی باشندوں میں گھل مل گئے۔میکسیکو اور پیرو کے باشندوں کو اہل اسپین سے شادی بیاہ کرنے کی اجازت دی گئی اور اس طرح جو طبقہ وجود میں آیا وہ کریول CREOLE کہلاتا ہے۔یہ مخلوط نسل کم وبیش تمام وسط امریکہ میں پھیل گئی۔جنوبی امریکہ میں مخلوط طبقہ MESTIZO کہلاتا ہے۔

اس نسلی اختلاط کے باعث جنوبی امریکہ کی نسلی حالت اب یہ ہے کہ مجموعی طور پر لاطینی امریکہ کو ’’سفید آدمی کی زمین‘‘ نہیں کہا جاسکتا۔میکسیکو میں سفید فام آدمی تقریباً پانچ فیصدی ہیں۔ بولیویا‘ پیرو‘ ایکوےڈر سب اصلی امریکہ نسلیں ہیں اور حکمران طبقہ سفید فام یا مخلوط ہے۔کولمبیا اور پیراگوئے کی آبادی

زیادہ تر مخلوط ہے۔ جنوبی ریاستوں میں سفید فام لوگوں کی اکثریت ہے۔

علیحدگی پسند شہنشاہیت کے حامی ہمیشہ جنوبی امریکہ کی مثال دے کے جاذب شہنشاہیت کی مذمت کرتے ہیں کہ محض اختلاط نسلی کے باعث اسپین نے جنوبی امریکہ میں اپنی سلطنت کھوئی لیکن یہ اعتراض غلط اور اصل واقعہ اس کے برعکس ہے۔ ان ملکوں میں خود ہسپانوی اور مخلوط حکمران طبقوں نے بغاوت کی اور ان کی بغاوت بالکل ہی ایسی تھی جیسے شمالی امریکہ میں ان انگریزی نوآبادیوں کی بغاوت (جو بعد میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ بنیں)۔

ادھر اسپین یورپ میں اس قدر کمزور ہو گیا تھا کہ اپنی نوآبادیوں کی حفاظت نہیں کر سکتا تھا اور جنوبی امریکہ کی سلطنت کے ہاتھ سے نکل جانے کے اور پھر ہاتھ نہ آنے کا اصلی سبب برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ کی حکمت عملی تھی۔ انہوں نے پہلے ''کیننگ طریقہ'' اور پھر ''منرو مسلک'' نکالے اور انہیں اصولوں کی بدولت جنوبی امریکہ آج تک آزاد ہے۔

اسپین کی جاذب شہنشاہیت پر دوسرا بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے مقابلے میں جنوبی امریکہ نے بہت کم ترقی کی۔ تمدن کی اس پستی کا باعث نسلی اختلاط کو قرار دیا جاتا ہے۔ یہ اعتراض بھی غلط ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے مقابلے میں کناڈا نے بھی بہت کم ترقی کی جو اتنا ''مخلوط'' نہیں ہونے پایا تھا۔

(۳)

اسپین کی طرح پرتگال کی نوآبادیوں میں بھی بہت نسلی اختلاط ہوا برازیل میں وہی صورت پیدا ہوئی جو پیرو اور میکسیکو میں پیدا ہوئی تھی۔ ہندوستان　　نوآبدی گوآمیں بھی پرتگال محکوم قوم سے بہت ملے اور خود پرتگال میں حبشی غلاموں سے بہت نسلی اختلاط ہوا جس کی وجہ سے پرتگال کی آبادی میں اچھا خاصا حبشی جزو شامل ہو گیا۔

(۴)

امریکہ کی دریافت کے بعد سے لے کر اب تک فرانس کی دو بیرونی سلطنتیں قائم ہوئیں ان میں سے پہلی شہنشاہیت کے مقبوضات میں شمالی امریکہ کا وہ خطہ تھا جو اب فرانسیسی کناڈا کہلاتا ہے۔ 1763ء میں انگلستان نے فرانس کی اس نوآبادی پر قبضہ کر لیا۔ ہندوستان پر فرانس کا جو اثر تھا وہ اور جو فرانسیسی

مقبوضات تھے وہ بھی انگریزوں کے پاس منتقل ہو گئے۔

نپولین کی سلطنت براعظم یورپ میں تھی اور اس سے ہمیں یہاں کوئی واسطہ نہیں۔

فرانس کی دوسری نو آبادیاتی شہنشاہیت بعد میں شروع ہوئی اور بجائے امریکہ کے شمالی افریقہ میں پھیلی۔ مصر اور طرابلس کے سوا شمالی افریقہ کے تمام تر فرانس کے قبضے میں ہیں یعنی الجزائر، تونس اور مراکو (مراکو کا ایک حصہ اسپین کے قبضے میں ہے) صحرائے اعظم کا پورا مغربی حصہ اور مغربی افریقہ کا بیشتر حصہ فرانسیسی کے قبضے میں ہے۔ مشرقی افریقہ میں عدن کے بالمقابل فرانسیسی شمالی لینڈ ہے جو برطانیہ اور اطالوی شمالی لینڈ سے رقبے میں بہت کم ہے لیکن جس کی بندرگاہ جیبوتی کو یہ خاص اہمیت حاصل ہے کہ وہ حبش کے پایہ تخت عدیس ابابا سے بذریعہ ریل ملا ہوا ہے۔ ایشیا میں چند ہندوستانی بندرگاہوں کے علاوہ ہند چینی کا زرخیز جزیرہ نما فرانسیسیوں کے قبضے میں ہے۔ جنوبی امریکہ میں گائنا کا تھوڑا سا حصہ فرانسیسی قبضے میں ہے اور اس کے علاوہ بکثرت جزائر پر فرانسیسی قبضہ ہے۔

یہاں ہمیں اس دوسری فرانسیسی نو آبادیاتی شہنشاہیت کی تاریخ سے کوئی واسطہ نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ ہم دوسری جنگ عظیم کے خاتمے پر فرانسیسی سلطنت کے مستقبل کے متعلق خیال آرائی کریں۔ ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ فرانس کی حکومت اور فرانسیسی بحیثیت حاکم، محکوم قوموں سے کیسا سلوک کرتے ہیں۔

''کوئی قوم یا کہیں کے باشندے فرانسیسی کے برابر نو آبادی کے نظریات یا نو آبادیوں کی خوشحالی بڑھانے کے ذرائع پر غور نہیں کرتے۔'' ''نہ صرف عہدیداران متعلقہ ایگی تعلیمی ادارے، معاشیین اور اخبارات سب نو آبادیوں کے معاملات میں بہت گہری دلچسپی لیتے ہیں۔'' ''فرانسیسی لیڈروں نے دیسی نسلوں سے ایک خاص حکمت عملی کی بنا پر اپنے تعلقات استوار رکھے اور ہمیشہ ان سے انسانیت کا برتاؤ کیا اور ان کا خیال رکھا۔'' ''فرانسیسیوں میں اس کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ نئے ملکوں میں اپنے آپ کو اس طرح ڈھال لیں جیسے اس ملک کے باشندے۔ وہ محض تعصب کی بناء پر محکوم ملکوں کے تمدن کو حقیر نہیں سمجھتے۔

فرانسیسی تمدن شمالی افریقہ کے تمدن کی بہت سی نشانیاں صاف نظر آتی ہیں اور ہندوستانی مسافروں کو فرانس میں ''مشرقیت'' کا نمایاں طور پر احساس ہوتا ہے۔ شمالی افریقہ کی نو آبادیاں تو تقریباً فرانس ہی کا ایک حصہ سمجھی جاتی ہیں اور ''سمندر پار کا فرانس'' La France doutre mer کہلاتی ہیں۔ پیرس کے بعض حصوں مثلاً بلوارساں مشیں کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ پرانے رومتہ الکبریٰ کا بھی یہی حال ہوگا اور

مختلف رنگ روپ اور تمدن کے لوگ اسی طرح بلا تکلف ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوں گے۔

فرانس کی یہ کیفیت صرف معاشرتی ربط و ضبط کی حد تک محدود نہیں۔ فرانس کی حکمت عملی سرکاری اور سیاسی طور پر اس کی کوشش کرتی ہے کہ رفتہ رفتہ مقبوضات کو ملک میں جذب کر لیا جائے۔ وہ برطانیہ کی طرح سلطنت کے دور دراز حصوں کو حکومت خود اختیاری یا ''ڈومینین'' کا مرتبہ دینے کی قائل نہیں۔ لیکن ان دور دراز حصوں کے نمائندے فرانس کی پارلیمان میں موجود ہیں۔ برخلاف اس کے برطانیہ کے کسی ڈومینین کا نمائندہ پارلیمان کا رکن نہیں بن سکتا۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ نے فلپائن اور پورتوریکو کو یہ حق دیا ہے کہ وہ واشنگٹن کے ''ایوان نائبین'' میں شرکت کیلئے کمشنروں کو بھیجیں، لیکن یہ کمشنر ایوان کے رکن نہیں تصور کیے جاتے اور انہیں رائے دہی کا حق بھی حاصل نہیں۔ برطانیہ اور امریکی شہنشاہیت کے اصول کے بالکل برخلاف فرانسیسی مقبوضات کے وکیل DEPUTIES اور عمائد SENATORS کا فرانسیسی ایوانوں میں بالکل وہی درجہ ہوتا ہے جو فرانسیسی نمائندوں یا عمائد کا ہوتا ہے۔ انہیں رائے دہی کا حق بھی فرانسیسیوں کی طرح ہوتا ہے۔ الجزائر کے نمائندوں کے علاوہ چار ارکان اور دس نمائندے فرانس کے دو ایوانوں میں مقبوضات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ مقبوضات رے یونانیاں REUNION مارتی نیک MARTINIQUE گوادالوپ GUADALOPE ایک ایک نمائندے اور ایک ایک رکن کو فرانس بھیجتے ہیں۔ ہندوستان کی فرانسیسی بندرگاہوں سے ایک نمائندہ اور ایک رکن بھیجا جاتا ہے۔ سینی گال SENEGAL گائنا GUIANA اور ہند چینی سے ایک ایک نمائندہ ایوان نمائندگان کو بھیجا جاتا ہے۔ لیکن کوئی رکن نہیں بھیجا جاتا۔ مقبوضات کے نمائندوں کا انتخاب انہیں مقبوضات کے وہ باشندے کرتے ہیں جنہیں فرانسیسی حقوق ملکی حاصل ہوتے ہیں۔ ان میں ملک کے دیسی باشندوں کی بھی بڑی تعداد شامل ہوتی ہے کیونکہ چند خصوصیات (مثلاً تعلیم وغیرہ) کے حاصل کرنے کے بعد دیسی باشندوں کو فرانسیسی حقوق ملکی مل جاتے ہیں۔ مدغاسکر میں عام باشندوں کیلئے ابتدائی تعلیم لازمی ہے۔

پرانی روایات کے علاوہ دو بہت بڑی معاشی اور سیاسی وجوہ ایسی ہیں جو فرانس کی جاذب شہنشاہیت کی طرف کھینچتی ہیں۔ ایک تو فرانس کا جغرافیائی محل وقوع کہ وہ یورپ کی کئی طاقتور سلطنتوں سے گھرا ہوا ہے جن سے مقابلہ کرنے کیلئے اسے شمالی افریقہ کے مقبوضات سے ربط و ضبط بڑھانے اور وہاں سے اپنی فوجوں کیلئے آدمی اور ان کی خوراک فراہم کرنے کی سخت ضرورت ہے۔ دوسری وجہ فرانس گھٹتی ہوئی شرح پیدائش ہے۔ اپنی آبادی بڑھانے کیلئے اہل فرانس مقبوضات کے باشندوں، خصوصاً شمالی افریقہ کے برابر

اور عرب باشندوں سے نسلی اختلاط کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اگرچہ فرانس کے بعض مصنفین نے وقتاً فوقتاً نسلی امتیاز اور علیحدگی پسند شہنشاہیت کی تعریف میں کتابیں لکھیں، ان میں سے گابی نو اور لا پوژ کا ہم ذکر کر چکے ہیں، لیکن ان کتابوں کا اثر فرانس میں بہت کم ہوا اور فرانس کے باہر زیادہ ہوا۔ فرانسیسی ہمیشہ نسلی اختلاط اور حاکم محکوم قوموں کے میل جول کے قائل رہے۔ بعض فرانسیسی مصنفین نے اس میل جول پر زور دیا اور روموتہ الکبریٰ بلکہ اسلام کی شہنشاہیت کی مثال کو سبق کے طور پر پیش کیا۔ فرانسیسی مصنفین ہی نے سب سے پہلے اہل یورپ کو عربوں کے تمدن کی عظمت سے روشناس کرایا۔

(۵)

اطالیہ بہت بعد میں نوآبادیاتی شہنشاہیت (ساراجہت) کے میدان میں آیا۔ اطالیہ رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کا گہوارہ تھا اور اس کے بعد عیسائی تمدن کا گہوارہ بنا۔ لیکن رومتہ الکبریٰ کی شہنشاہیت سے پہلے سے اطالیہ میں غیر معمولی نسلی اختلاط ہوتا رہا۔ شمالی اطالیہ کے باشندے اٹروسکی EURASIANS دراصل لیڈیا واقع ایشیائے کوچک سے آئے تھے۔ اطالیہ کے ساحلی بندرگاہوں پر فونیقیوں اور یونانیوں نے نوآبادیاں قائم کیں۔ اطالیہ کے جزائر صقلیہ (سسلی) شارڈ مینیا اور کارسیکا میں بھی حملہ آور قومیں قبضہ کرتی اور بستی رہیں۔ گاتھ اور وندل، قرطاجنی اور عرب بھی قسم کے لوگ تاریخی زمانوں میں اطالیہ میں آباد ہوتے رہے۔ انیسویں صدی تک اطالیہ کے بڑے بڑے حصوں پر آسٹریا کی حکومت تھی۔ نسلی اختلاط کی حد تک اطالیہ کسی طرح اسپین سے کم نہیں رہا۔

انیسویں صدی عیسوی میں جب مغربی یورپ کی دوسری طاقتیں دنیا بھر میں نوآبادیوں کا جال پھیلا رہی تھیں، اطالیہ ایک متحدہ ریاست بننے کی کوشش کر رہا تھا۔ اطالوی اتحاد اور ایک ریاست بننے کی کوشش کو اہل اطالیہ ''ریسارجی منتو'' RISORGIMENTO کہتے ہیں اور اس کی ان کی تاریخ میں وہی اہمیت ہے جو اہل اسپین کی تاریخ میں فتوحات کے اس سلسلے کی ہے جس کے اختتام پر وہ عربوں کو بے دخل کر کے پھر سے اپنے ملک کے مالک بن گئے۔ اطالوی قومی نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے بانیوں اور کارگزاروں کے ناموں سے ہندوستانی ناظرین واقف ہوں گے۔ ان میں سب سے زیادہ ممتاز تین اشخاص تھے۔ جی سب ماتسی نے بہ ماذنی GIUSEPPE MAZZINI نے تحریک آزادی کی ذہنی خدمت کی۔ گاری بال دی GARIBALDI اس تحریک کا سب سے بڑا سپاہی تھا اور کے

دور CAUOUR اس کا سب سے بڑا سیاسی تھا۔ بے شمار دشواریوں کے بعد یہ تحریک آزادی کامیاب ہوئی۔ اطالیہ کی تحریک آزادی سے انگلستان کو بڑی ہمدردی تھی اور اس زمانے میں انگلستان نے بکثرت جلا وطن اطالوی وطن پرستوں کو پناہ دی۔

لیکن اطالیہ کو اس تحریک آزادی و اتحاد کے سلسلے میں دو اہم اور خاص صوبوں سے ہاتھ دھونا پڑا۔ فرانس نے شروع میں اطالیہ کی کچھ مدد کی۔ اس کے معاوضے میں اطالیہ کو سیوائے اور نیس کو فرانس کے حوالے کرنا پڑا۔

کیوور کی وزارت عظمیٰ کے خاتمے کے بعد ایک بہت ہوشیار اور چالاک وزیر اعظم فران چسکو کرسپی FRANCESCO CRISPI نے اطالیہ کو جس نے ابھی ابھی سنبھل کر قومی زندگی میں قدم رکھا تھا' نو آبادیوں کی گھوڑ دوڑ میں لا شامل کیا۔ اطالیہ نے بحیرۂ قلزم کے افریقی ساحل کے اس حصے پر قبضہ کر لیا جو ایری تیریا ERITERIA کہلاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ایک اطالوی تجارتی کمپنی اور کرسپی کی کوششوں اور حکمت عملی سے اطالیہ کا اس حصے پر تسلط ہو گیا جو شمالی لینڈ کہلاتا ہے۔ لیکن یہ دونوں علاقے ویران تھے وار صحرا اور ریگزاروں کے سوا وہاں کچھ بھی نہیں تھا۔ کرسپی کی تجویز تھی کہ حبش (ابی سینیا) کو بھی فتح کر کے اطالوی سلطنت میں شامل کیا جائے۔ 1896ء میں حبش کی جنگ میں اطالویوں کو شکست فاش ہوئی اور کرسپی کو وزارت سے دستبردار ہونا پڑا۔ لیکن حبش کی تسخیر کی امنگ اطالویوں میں برابر باقی رہی۔ یہاں تک کہ مسولینی کی افواج نے 1935ء و 1936ء کی جنگ کے بعد اس ملک پر قبضہ کر لیا۔

ادھر شمالی فریقہ پر فرانس کی بڑھتی ہوئی سلطنت دیکھ کر اطالویوں کو غصہ بھی آرہا تھا اور خوف بھی ہو رہا تھا۔ الجزائر اور تونس کے بعد فرانسیسیوں نے مراکو کو بھی سرپرستی میں لے لیا تھا۔

18 ستمبر 1911ء میں اطالیہ نے ترکی کو ایک ایسا عجیب وغریب الٹی میٹم بھیجا جس کی نظر حکمت عملی کی تاریخ میں کم ملے گی۔ اس الٹی میٹم نے مطالبہ کیا کہ طرابلس کو ترکی نے جس بدنظمی کے عالم میں چھوڑ رکھا ہے اس کے خاتمے کی ضرورت ہے۔ قصہ مختصر اطالیہ نے 1911ء میں طرابلس پر حملہ کیا۔ اس حملے کے واقعات میں انور پاشا کے کارنامو' سنوسیوں کے جہاد اور ان کی بہادری اور فاطمہ بنت عبداللہ کے قصے سے ہمارے ناظرین بخوبی واقف ہوں گے۔ پہلی جنگ عظیم 1914 تا 1918ء کے دوران میں ترک اور جرمن افسروں کی سرپرستی میں اہل قبائل نے اطالیہ کو طرابلس سے قریب قریب بے دخل کر دیا اور صرف

چند ساحلی حصے 1919ء میں اطالیہ کے قبضے میں تھے۔ لیکن 1919ء میں حکومت اطالیہ نے ایک نئی حکمت عملی اختیار کی اور وہ یہ کی طرابلس کے باشندوں کو اطالویوں کے برابر ملکی حقوق عطا کئے۔ اس سے طرابلس کے عرب بڑی حد تک رام ہو گئے۔ ساتھ ہی ساتھ نو آبادیوں کی پارلیمان میں طرابلس کے باشندوں کو بھی نشستیں دی گئیں۔ جاذب شہنشاہیت (سامراجیت) کا یہ تجربہ بہت کامیاب ہوا۔

یہ تو اطالوی شہنشاہیت کے پہلے دور کا ذکر تھا۔

اطالوی شہنشاہیت کا دوسرا دور فاشسٹی انقلاب کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ابتداس فاشسٹی پروگرام علیحدگی پسند شہنشاہیت کا حامی تھا۔ ہر ہٹلر کی خود نوشت سوانح عمری "میری جدوجہد" علیحدگی پسند شہنشاہیت اور نسل امتیاز کے نظریوں سے بھری پڑی ہے لیکن مسولینی نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں نو آبادیاتی شہنشاہیت کے نظام العمل کا ذکر کرتے ہوئے نہ علیحدگی پسند شہنشاہیت کی تعریف کی ہے نہ اختلاط نسلی کی مخالفت کی ہے۔

فاشسٹی حکومت نے طرابلس کی رہی سہی بغاوت کو بزور شمشیر فتح کیا۔ اور حکمت عملی میں یہ اصول بھی شامل رہا کہ اطالویوں کو بڑی تعداد میں آباد کیا جائے۔ پارلیمان کو مٹا کے گورنروں کو مختار کل بنایا گیا۔ ان سب باتوں کا ذکر کرتے ہوئے مسولینی نے اختصار نو آبادیوں کی حالت 1928ء میں یوں بیان کی ہے۔

"ان علاقوں میں امن ہے۔ ترک وطن کر کے لوگ وہاں برابر آباد ہو رہے ہیں۔ وہاں سرمایہ جا رہا ہے' وہاں مزدور جا رہے ہیں۔"

فاشسٹی شہنشاہیت کا سب سے بڑا خواب یہ ہے کہ پھر سے رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کو زندہ کیا جائے۔

جن حضرات نے فتح حبش 1936ء کے بعد سے روما کا سفر کیا ہے دیکھا ہوگا کہ روما میں فورم Forum کی دیوار پر تین نقشے ہیں ایک نقشے میں صرف شہر روما اور نواح پر رومیوں کا قبضہ ہے۔ دوسرا نقشہ رومتہ الکبرویٰ کے انتہائی عروج کے زمانے یعنی ٹراجن Trojan کے عہد کا ہے اور تیسرا نقشہ موجودہ اطالوی سلطنت کا ہے جس میں حبش کی افریقی سلطنت بھی شامل ہے۔

حبش کی فتح کا جو خواب 1896ء میں کرسپی نے دیکھا تھا وہ 1935ء میں پورا اور اس کے ساتھ ہی روم اور برلن کا محور بھی قائم ہوا جس نے بالآخر 1939 میں یورپ میں پھر جنگ کی آگ بھڑکا دی۔

روم برلن محور کے قائم ہونے کا اثر فاشسٹی شہنشاہیت کے اصول پر بھی پڑا۔ علیحدگی پسند شہنشاہیت کی قدر کی جانے لگی۔ یہودیوں سے تعصب شروع ہوا اور ان کے خلاف قوانین نافذ ہوئے اور اگرچہ طرابلس

کے عربوں کو ملکی حقوق ملتے رہے لیکن دوسری طرف نسلی امتیاز کے عجیب وغریب قانون بھی منظور ہوئے مثلاً اگر کسی اطالوی اور کسی غیر اطالوی محکوم باشندے کی اولاد ہو تو وہ غیر اطالوی اور محکوم سمجھی جائے گی۔

لیکن پھر بھی اطالوی فاشسطیت اور جرمنی کی اشتراکی قومیت National Soeialismus میں یہ بنیادی فرق ہے کہ فاشسطیت کی بنیاد قوم پرستی پر ہے اور "ناسی" اصول کی بنیاد نسل پرستی پر' ان دونوں تحریکوں کا جو ایک دوسرے سے بہت مشابہ ہیں ایک دوسرے پر بہت اثر ہوا ہے۔ ہٹلر نے اپنی آپ بیتی میں مسولینی اور اس کے اصول کی تعریف کی ہے اور روم برلن محور کے بعد فاشسطیت نے بھی بہت سے "ناسی" اصول اختیار کر لئے ہیں۔

یہ شہنشاہتیں جن کی بنیاد زور' طاقت اور زبردستی کے فلسفے پر ہے دوسری جنگ عظیم کی ذمہ دار ہیں۔ جرمنی نے تو جنگ کیلئے بہت سے بہانے کئے۔ لیکن اطالیہ کا بہانہ ہی یہ تھا کہ اطالوی سلطنت کو وسعت کی ضرورت ہے۔ اس پر پروفیسر مون کا نقل کیا ہوا ایک قول بے اختیار یاد آتا ہے جس کا ترجمہ اگر اردو میں کیا جائے تو شاید وہ لطف باقی نہ رہے۔

"A large empire is the best of all reasons for a large Empire "

لیکن اب جنگ کا جو نقشہ ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اطالوی فاشسطی شہنشاہیت کچھ ہی دن کی محتاج ہے۔

☆☆☆

حوالہ جات:

Julian Huxley and A.C. Haddon: We Europeans(1)
P.T. Moon: Imperialism and World Politics(2)
P.T. Moon: Imperialism and World Politics(3)
Julian Huxley and A.C. Haddon: We Europeans(4)
Julian Huxley and A.C. Haddon: We Europeans(5)

V. Shiva Ram: Comparative Colonial Policy(6)

V. Shiva Ram: Comparative Colonial Policy(7)

W.B. Munro: The Government of Europe(8)

W.B. Munro: The Government of Europe(9)

W.B. Munro: The Government of Europe(10)

W.B. Munro: The Government of Europe(11)

W.B. Munro: The Government of Europe(12)

P.T. Moon: Imperialism and World Politics(13)

P.J. Andreas: Islam at less Races.(14)

P.T. Moon: Imperialism and World Politics(15)

Benite Mussolini: My Autobiography (Trans. By R.W. Child)(16)

P.T. Moon: Imperialism and World Politics(17)

(18)-یعنی ستمبر 41ء میں

علیحد گی پسند شہنشا ہتیں

عزیز احمد

(۱)

یورپ کے شمالی مما لک میں سے ایک آدھ انگلستان یا جرمنی کے کچھ حصوں پر رومتہ الکبری کی حکومت رہی لیکن رومتہ الکبری کے تمدن کے اثرات یا رومتہ الکبری کی روایات ان ملکوں میں باقی نہیں رہنے پائیں۔ انگلستان کو اینگلو سکیسن اور پھر ڈین اور وائکنگ قبیلوں نے فتح کر لیا اور رومتہ الکبری کے تمدن کے اثرات فنا ہو گئے۔

غرض ان شمالی اقوام کے تمدن نے جب شہنشاہیت کی تاریخ میں قدم رکھا تو رومتہ الکبری کے تمدن سے زیادہ استفادہ نہیں کیا۔ لاطینی اقوام کی شہنشاہیت کی طرح شمالی اقوام کی شہنشاہیت بھی یورپ کے صنعتی انقلاب سے متاثر تھی اور اسی پر اس کا مدار تھا لیکن لاطینی اقوام کی طرح ان شمالی اقوام (انگریز، ولندیز، جرمن اقوام) نے تجارتی شہنشاہیت اور رومتہ الکبری کی روایات کو ملانے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ شروع ہی سے کبھی ان سلطنتوں کا رجحان جاذب شہنشاہیت کی طرف نہیں ہونے پایا اور انہوں نے نسلی امتیاز پر علیحدگی پسند شہنشاہیت کی بنیاد رکھی اور اسی کو اپنے تجارتی اور اپنے ملک کے صنعتی مفاد کیلئے ضروری اور ناگزیر تصور کیا۔ علیحدگی پسند شہنشاہیت ہی کو انہوں نے آبادی کے غیر ضروری اضافے کا علاج بھی سمجھا۔

ان دو قسم کی شہنشاہیتوں نے یعنی شمالی شہنشاہیت (علیحدگی پسند) اور لاطینی شہنشاہیت (جاذب) کا فرق ایک محکوم قوم کے مورخ کی زبانی سنئے۔

"لاطینی قوموں کو رنگ والی نسلوں سے اتنا تعصب نہیں۔۔۔ فرانسیسیوں کیلئے اہل تونس، الجزائری، بربر، مراکشی، ہندچینی کسی طرح نسل کے لوگوں سے کم نہیں سمجھے جاتے"۔

اگر چہ اس بیان میں مبالغے کا جزو ضرورت سے ذرا زیادہ ہے پھر بھی یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ شمال

کی علیحدگی پسند سلطنتیں نسلی اختلاط کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتیں۔ اسی لیے معاشرتی طور پر بھی ان محکوم اقوام سے جو غیر یورپی ہیں زیادہ میل جول نہیں رکھتیں اور انہیں ایک حد تک کم تر بھی سمجھا جاتا ہے۔ طرح طرح کے "نسلی" نظریوں کو بھی اس مقصد کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ پروپیگنڈا کر کے حاکم اور محکوم قوموں کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر دی جائے جو محض سیاسی اور معاشی ہی نہیں بلکہ معاشرتی اور نسلی بھی ہو۔

(۲)

برطانوی شہنشاہیت کی ایک نہیں کئی قسمیں ہیں۔ موجودہ سلطنت کے مختلف حصوں کے لوگ باعتبار تمدن، زبان، رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف ہیں کہ کوئی دو حصے اس سلطنت میں ایسے نہیں جن کی حکومت یکساں ہو۔ اس سلطنت میں برطانوی شہنشاہیت کہیں علیحدگی پسند ہے اور کہیں جاذب۔

تاریخی نقطہ نظر سے بھی سلطنت برطانیہ کی روشنی بعض حصوں میں علیحدگی پسندی کی طرف مائل رہی اور بعض حصوں میں جاذب شہنشاہیت کی طرف۔ چنانچہ اسکاچستان اور ویلز میں شروع ہی سے انگلستان کے بادشاہوں نے جاذب شہنشاہیت کے اصول کو برتا۔ ان میں اسکاچستان (خصوصی جنوبی حصہ) تمدن اور زبان میں انگریزوں سے بہت قریب تھا۔ اس لیے جب ملکہ الزبتھ کے بعد انگلستان کا تاج اسکاٹ بادشاہ جیمز استوارٹ کو ملا تو بہت جلد دونوں ممالک کے باشندے گھل مل کر ایک ہونے لگے اور اس کے بعد جب برطانوی سلطنت کے عروج اور اقبال کا زمانہ آیا تو اہل اسکاچستان نے سلطنت کی خدمت اسی طرح کی جیسے انگریزوں نے۔

ویلز کی زبان علیحدہ ہے اور کیلٹی خاندان السنہ سے تعلق ہے۔ یہاں کے لوگ تمدن میں بھی انگریزوں سے ذرا مختلف ہیں، لیکن شروع ہی سے ویلز میں جاذب شہنشاہیت کے اصول پر عمل کیا گیا۔ انگلستان کا ولی عہد "شہزادہ ویلز" کہلاتا ہے۔ شیکسپئر کے ڈرامے "ہنری پنجم" میں کپتان فلولین کا کردار انگلستان اور ویلز کے اتحاد اور یگانگت کو ظاہر کرتا ہے۔

آئرستان کا مسلہ کسی قدر مختلف تھا۔ پہلے تو یہ کہ آئرستان ایک زمانے میں ایک بہت بڑے تمدن کا مرکز رہ چکا ہے۔ اس زمانے میں جبکہ شمالی یورپ جہالت اور بربریت کے عالم میں تھا آئرستان نے عیسائیت کی تبلیغ کی اور انسانیت کا سبق دیا۔ آئرستان کا ادب بھی بہت قدیم ہے اور اس ادب کے علاوہ جو آئرستان کی اپنی زبان Erse میں ہے انگریزی میں بھی آئرستانی ادیبوں کے دم سے بڑی رونق رہی۔ انگریزی کے جدید ادیبوں میں سے برنارڈ شا اور ڈبلیو۔ بی۔ ییٹس آئرستانی ہیں۔ اس قدر تمدن اور ادب

پر خود اہل آئرستان کو بڑا ناز رہا اور وہ انگلستان کی حکومت تو ایک طرف اپنے آپ کو برطانوی سمجھنے تک پر راضی نہیں تھے۔ اس کے علاوہ انگلستان اور آئرستان کے درمیان ایک اور خلیج حائل تھی یعنی مذہب' آئرستان کے بیشتر حصے کا مذہب رومن کیتھولک ہے اور انہوں نے ''کلیسائے انگلستان'' کے مذہب کو کبھی اچھی نظروں سے نہیں دیکھا۔ انگلستان کی تاریخ اور انگلستان کا ادب' انگلستان اور آئرستان کے تعلقات کی کشیدگی سے بھرا ہوا ہے۔ اس لیے آئرستان میں انگلستان کی جاذب شہنشاہیت صرف شمالی صوبوں میں پھیل گئی ورنہ آئرستان میں بغاوت کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا۔ آئرستان کے نمائندے برطانوی پارلیمانی میں شامل ہوئے تب بھی ان کی انتہائی خواہش یہی رہی کہ آئرستان کو ہوم رول ملے۔ یہاں تک کہ جنگ عظیم کے بعد 1918ء میں آئرستان کو ڈومینین کا مرتبہ دیا گیا۔ اس کے بعد سے دونوں ممالک کے درمیان جو خلیج حائل تھی وہ وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ دوسری جنگ عظیم میں آئرستان نے ابھی تک حکومت کا ساتھ نہیں دیا اور ابھی تک ڈی وے را کی حکومت میں غیر جانبداری ہے۔

امریکہ کی دریافت کے بعد جب انگلستان کی امریکی نوآبادیوں پر شہنشاہیت کا سوال درپیش تھا تو حکومت برطانیہ نے خود برطانیہ النسل مہاجرین پر علیحدگی پسند شہنشاہیت کے اصول کو آزمانا چاہا۔ اس میں انہیں کامیابی نہیں ہوئی۔ امریکی جنگ آزادی میں شمالی امریکہ کے زرخیز صوبے ان کے ہاتھ سے نکل گئے اور یہی ریاست ہائے متحدہ امریکہ بنے۔ اس کے بعد سے برطانیہ کی سلطنت کو سبق مل گیا کہ برطانیہ النسل باشندوں کی نوآبادیوں کو انگلستان کے برابر حقوق دیئے جائیں اور آئین ویسٹ منسٹر کی بموجب کناڈا' آسٹریلیا' نیوزی لینڈ اور جنوبی افریقہ کی مکمل فتح کے بعد جنوبی افریقہ کو بھی ڈومینین کا مرتبہ دیا گیا۔ ان سب ممالک کو اندرونی اور بیرونی حکمت عملی کے اعتبار سے حکومت خود اختیاری حاصل ہے۔ یہ تمام ممالک پوری طرح آزاد ہیں اور برطانوی سلطنت کے دائرے میں اس حد تک شامل ہیں کہ برطانوی شہنشاہ ان کا بھی شہنشاہ ہے۔ بااعتبار نسل ان ملک کے برسراقتدار باشندے برطانوی ہیں۔

لیکن ان علاقوں مس ے جنھیں ڈومینین کا مرتبہ حاصل ہے محض برطانوی نسل کے لوگ ہی نہیں بستے۔ آسٹریلیا میں حبشی نما وحشی بستے ہیں جو بش مین کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ بنی نوع انسان کا اسفل ترین نمونہ ہیں اور غالباً ان میں نسلی انحطاط بھی کافی ہوا ہے۔ تعداد میں بھی یہ زیادہ نہیں۔ اس طرح حکومت میں ان کا کوئی ہونا ممکن بھی نہ تھا۔

نیوزی لینڈ کے اصلی باشندے ماوری کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ ہلکے گندگی رنگ کے ہوتے ہیں جیسے جنوبی

اطالیہ کے باشندے اور با اعتبار تمدن ان لوگوں نے اچھی خاصی ترقی پہلے ہی کر لی تھی۔ نیوزی لینڈ کی حکومت میں ماوری طبقے کی اچھی خاصی نمائندگی ہے اور کسی برطانوی دومینین میں اصلی باشندوں کا سوال برائے نام ہے۔ امریکی ''سرخ'' اصلی باشندے بہت تھوڑے ہیں اور تمدن میں بہت پیچھے ہیں۔ فرانسیسی نسل کے آبادکاروں سے مساوات کا سلوک کیا جاتا ہے۔

اصلی باشندوں کا سوال سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے تو جنوبی افریقہ میں جہاں یورپی نسل کے باشندے برتر اور حاکم اور افریقہ کے نیگرو یا ہندوستانی مہاجرین ''رنگ والے'' اور محکوم سمجھے جاتے ہیں۔ معاشی اور سیاسی وجوہ کے باعث غیر یورپی باشندوں کو یورپی کچھ جھوٹ گیا ہے واضح ہو کہ جنوبی افریقہ کی سفید آبادی میں ولندیزی عنصر برطانوی عنصر سے زیادہ ہے۔ جنوبی کولمبیا کے ہندوستانی باشندوں کو حق رائے دہی سے محروم رکھا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ملکوں میں برطانوی (یا زیادہ سے زیادہ یورپی) نسل کی سفید فام آبادی معاشی اعتبار سے بڑے مزے میں ہے اور یہ نہیں چاہتی کے بھوکے، فاقہ مست ہندوستانی ان ممالک میں آباد ہو جائیں۔ اس سے ملک کی خوشحالی پر اثر پڑے گا اور اپنے معیار زندگی کی وجہ سے سفید فام مزدور طبقہ تو بالکل تباہ ہو جائے گا۔ ان ممالک کی معاشی ضروریات کی وجہ سے نسلی امتیاز مفید ترین طریقہ امتیاز ہے۔

ہندوستان کی آبادی بڑھتی جارہی ہے اور اس کی ضرورت ہے کہ ملک کے باہر وہ نئی سرزمین تلاش کرے۔ سفید نوآبادیاں ایشیائیوں کی ہجرت کو پسند نہیں کرتیں۔ کسی ڈومینین کے نمائندے وزیر نے اس پر بھی رضامندی نہیں ظاہر کی کہ کینیا کو ہندوستان کی زائد آبادی کیلئے ایک نوآبادی بنا جائے۔ جنوبی افریقہ، کناڈا اور آسٹریلیا کے اس نسلی امتیاز پر ہندوستانیوں کو غصہ آتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہندوستان کو ان ممالک کی طرح ڈومینین کا درجہ دیا جائے تو وہ اس نسلی امتیاز اور اس ذلت کو کس طرح برداشت نہیں کر سکے گا اور سلطنت برطانیہ کا وفادار کیوں رہے گا۔

یہ تو ان ممالک کے نسلی امتیاز کا تذکرہ تھا جن کو ڈومینین کا مرتبہ حاصل ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خود انگلستان کا رجحان بحیثیت مجموعی نسلی امتیاز پر ہے اور اسی پر برطانوی علیحدگی پسند شہنشاہیت کا مدار ہے لیکن جہاں انگلستان میں ایک طرف نسلی امتیاز کا رجحان ہے دوسری طرف اس کا ردعمل بھی ہے۔ انگلستان نے کپلنگ کے توڑ پر ای۔ ایم۔ فارسٹر اور آلڈس ہکسلے کو بھی پیدا کیا۔

یہ محض اتفاق تھا کہ انگلستان کی امیر جماعت جو عرصے تک برسر حکومت رہی نسلی امتیاز کی بھی حامی

رہی۔ اس امیر جماعت کو پروفیسر لاسکی Lasky نے بڑی خوبی سے ایک مضمون میں بیان کیا ہے۔ انگریزی لفظ "جنٹل مین" ایک خاص معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے جن کو انگریز ہی خوب سمجھتے ہیں۔

"صنعتی انقلاب کے ایک صدی بعد تک انگلستان کی باگ ڈور تاجروں کے ہاتھ میں رہی۔ اس عرصے میں جنٹل مین نے اپنے آپ کو تمدن کا وارث بنالیا لیکن انگلستان میں کسی نے سنجیدگی سے یہ سوال نہیں اٹھایا کہ اسے حکومت کرنے کا کیا حق ہے"۔

جنٹل مین کی خصوصیات یہ ہیں:-

"یہ ضروری ہے کہ وہ کسی کلب کا ممبر ہو' لازمی ہے کہ وہ کنسر وے ٹیو پارٹی کا رکن ہو' اور اگر اس کے خیالات وہی ہوں جو اخبار مارننگ پوسٹ کے ہوتے ہیں تو اور بھی اچھا ہے۔ اس کے پسندیدہ مصنفین سرٹیس اور کپلنگ ہوں۔ ہندوستانیوں' اشتراکیوں' ٹریڈ یونین والوں اور چوروں کے قطع نظر وہ بالعموم متعصب نہیں ہوتا۔"

طبقہ امرا کی ان خصوصیت کا اثر عام طبقوں پر بھی بڑا ہے اور پروفیسر لاسکی نے اس کی تاویل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "انگلستان کی نخوت دراصل ایک مجموعی احساس کمتری (Inferiority Complex) ہے۔ لیکن انگلستان میں اس طبقے کا ردعمل کرنے والا طبقہ بھی موجود ہے جو ہمیشہ انسانیت اور مساوات اور ترقی پسندی کا حامی رہا ہے۔ انگلستان کے بڑے بڑے فلسفی اور زیادہ تر ادیب اسی دوسرے طبقے سے ہیں۔ انگلستان کی مزدور جماعت اس طبقے کے نقطہ نظر کو ایک حد تک ظاہر کرتی ہے۔ اس سے پہلے بھی یہ نقطہ ہمیشہ انگریزی قوم کی خصوصیت رہا۔ انگلستان نے اگر ایک طرف وارن ہیسٹنگز کو پیدا کیا تو دوسری طرف فرانسس فاکس اور برک کو بھی پیدا کیا۔ کہا جاتا ہے کہ بے خیالی کے عالم میں برطانوی سلطنت بڑھی لیکن بعض مورخوں کا خیال ہے کہ بے خیالی نہیں بلکہ گلیڈ سٹون کی بے طاقتی کے عالم میں برطانوی سلطنت بڑھی۔ جون 1872ء میں اپنی مشہور و معروف تقریر میں ڈزرائے لی نے کنسر وے ٹیو پارٹی کا ایک خاص مقصد شہنشاہیت کے فروغ کو قرار دیا۔ چھ سال تک ڈزرائے لی کی حکومت نے اس حکمت عملی پر عمل کیا۔ اس اثناء میں فجی جزائر پر برطانیہ کا قبضہ ہوا۔ نہر سویز کے حصص خرید لیے گئے' بلوچستان کا الحاق کیا گیا' ٹرانسوال کا الحاق کیا گیا۔ کریمیا میں ترکی کو مدد دی گئی اور معاوضے میں جزیرۂ قبرص ملا۔ 1879ء کی جنگ افغانستان نے ڈزرائے لی کی وزارت پر اثر ڈالا اور گلیڈ سٹون کو پھر وزارت عظمی کا موقع ملا لیکن اس چھ سال کے عرصے میں ڈزرائے لی کنسر وے ٹیو پارٹی کی علیحدگی پسند شہنشاہیت کی بنیاد

رکھ چکا تھا۔ تاریخ کی ستم ظریفی دیکھئے کہ ان بدلے ہوئے حالات میں خود گلیڈسٹون کو ڈزرائے لی کی حکمت عملی پر عمل کرنا پڑا کیونکہ اکثریت یہی چاہتی تھی۔ معاشیات اور سرمائے کے ایک ایسے نظام کی بنیاد ڈزرائے لی نے رکھ دی تھی کہ اس کے اثر سے اور انگریز سرمایہ داروں کے اثر سے خود گلیڈسٹون کو مجبور ہو کے مصر پر فوجی اقتدار جمانا پڑا۔ اس کے بعد سے برطانوی سلطنت کے انتہائی عروج و اقتدار کا زمانہ شروع ہوتا ہے جس کا سب سے بڑا شاعر کپلنگ تھا۔

(۳)

ہالینڈ ایک چھوٹا سا ملک ہے' لیکن اس کی سلطنت خاصی بڑی ہے اور دولت مندی کے اعتبار سے یہ ملک یورپ کے ممالک کی صف اولین میں ہے۔ ہالینڈ کی نوآبادیوں میں یوں تو جنوبی امریکہ کا ذرا سا حصہ بھی شامل ہے لیکن خصوصیت سے قابل ذکر جزائر شرق الہند کی ولندیزی نوآبادیاں ہیں جن میں سماٹرا ر جاوا کے جزائر شامل ہیں جو موتیوں کی تجارت اور خوشبودار مسالو کیلئے صدیوں سے مشہور ہیں۔

ایک زمانے میں جب ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت تھی تو دیسی سرداروں سے مسالوں کی صورت میں خراج لیا جاتا تھا اور کمپنی کو ان جزائر کے نظم ن نسق سے کوئی سروکار نہ تھا۔ لیکن جب مسالوں کی تجارت میں کمی ہوئی تو ان ملکوں میں شکر' قہوہ' کافی' تمباکو وغیرہ کی کاشت کی جانے لگی۔ اس لیے ضروری تھا کہ بڑے بڑے مزرعے قائم کیے جائیں' سڑکیں بنائی جائیں' چنانچہ اس دور میں ولندیزی حکومت نے جزائر کے دیسی باشندوں سے جانوروں کی طرح کام لینا شروع کیا۔ ایک گورنر ڈینڈلس Daendels نامی نے ایک خاص ضلع میں یہ حکم نافذ کیا کہ ہر گانو کے لوگ فی خاندان ہزار درخت کے حساب سے کافی کی کاشت کریں جن کی پیداوار سے تقریباً ایک تہائی حصہ حکومت کو بطور محصول دیا جائے۔ بقیہ دو تہائی کے متعلق حکم تھا کہ وہ حکومت کے مقرر کردہ نرخ کے بموجب فروخت کر دیں۔ اسی گورنر نے بہت سی سڑکیں بھی بنوائیں لیکن اسی طرح کہ ہر گانو کے لوگ جبراً اپنے گانو کے قریب کے حصے کی سڑک بناتے تھے اور اگر کسی گانو کے لوگ اس بیگار سے انکار کرتے تو اس گانو کے دیس مکھ کو پھانسی دے دی جاتی تھی۔

1830ء سے اس علیحدگی پسند ولندیزی شہنشاہیت نے جبر و استبداد کا ایک نیا باب کھولا جو تاریخ میں ''زرعی نظام'' Agriculture System کہلاتا ہے۔ جاوا میں اس قانون کو کاؤنٹ فان ڈن بوش Count Van den Bosch نے جاری کیا۔ اس کی رو سے دیسیوں کی زمین میں سے پانچواں حصہ گورنمنٹ کے واسطے کاشت کرنے کیلئے مخصوص کر دیا گیا۔ اس سرکاری زمین پر بیگار میں

پڑے ہوئے دیسی کاشتکار کام کرنے پر مجبور کئے جاتے اور ہر دیسی آدمی کیلئے اپنے وقت کا پانچواں حصہ اس سرکاری کاشت کے سلسلے میں بلا تنخواہ صرف کرنا ضروری تھا۔ بعض ضلعوں میں تو دیسی باشندوں کو اتنی زمین بھی نہیں ملتی تھی کہ وہ چاول کی کاشت کر سکیں اور پیٹ بھر کے کھا سکیں۔ جس کا نتیجہ یہ تھا کہ برابر قحط سالی کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

1860ء میں ایک ولندیزی مصنف ادوارد دیکر Edouard Dekker نے اس ظلم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی اور ہالینڈ کے روشن خیال طبقے نے بھی ان مظالم کی مخالفت شروع کی جو جاوا میں دیسی باشندوں پر کئے جاتے تھے۔ پھر بھی اٹھارہ سال بعد Agriculture System کا مکمل انسداد ہو سکا۔ لیکن اس کی جگہ ایک اور قانون نے لے لی جس نے بیگار کے قاعدے اور جبری مزدوری کو اسی طرح جاری رکھا وہ اس طرح کہ باشندوں پر ایک طرح کا محصول عائد کیا گیا جس کو ادا کرنے کیلئے انہیں مجبوراً کام کرنا پڑتا تھا۔ اس زمانے میں امیر ولندیزی کاشتکاروں کا اثر بہت بڑھ گیا اور یہ ان کے ہاتھ کی بات تھی کہ جس دیسی کو چاہیں کسی دیہات کا دیس مکھ بنائیں۔ جبری مزدوری کا سلسل بدستور باقی رہا۔

1903ء سے ہالینڈ میں اصلاحات کا سلسلہ شروع ہوا۔ لیکن اس میں بھی علیحدگی پسند کی اہمیت کو ملحوظ رکھا گیا۔ جزائر فلپائن میں ریاست ہائے متحدہ نے اصلی باشندوں کو امریکی طرز کی تعلیم دی لیکن ولندیزیوں میں یہ خواہش مطلق نہیں کہ اہل جاوا یا اہل سماٹرا ان کی جیسی تعلیم حاصل کریں یا ان کا تمدن اختیار کریں۔ اس طرز تعلیم میں فائیدے بھی ہیں اور نقصانات بھی۔ فائیدہ یہ کہ ان جزائر کے باشندے مغربی تمدن اور فنون سے اچھی طرح واقف ہو جاتے ہیں مگر نقصان یہ ہے کہ ان کو علوم عمرانی یا تاریخ یا سائنس کی تعلیم نہیں دی جاتی۔

1917ء میں ایک طرح کی اسمبلی ان جزائر کیلئے قائم کی گئی جو Volksraad کہلاتی ہے، لیکن اسے جمہوریت یا عمومیت کے حقیقی اصول سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس اسمبلی کے نصف ارکان کو گورنر جنرل نامزد کرتا ہے نصف کو مقامی ادارے منتخب کرتے ہیں۔ ان منتخب کردہ ارکان میں مقامی ولندیزی باشندے، عرب اور چینی باشندے جو جاوا میں آباد ہیں اور دیسی باشندے سب ہی کے نمائندے شامل ہوتے ہیں۔

(۴)

امریکہ کی نسل علیحدگی پسند مقبوضات میں اتنی زیادہ نمایاں نہیں معلوم ہوتی جتنی خود امریکہ میں۔ ریاست ہائے متحدہ میں حبشیوں کے ساتھ اب بھی کامل مساوات کا سلوک نہیں کیا جاتا۔ ان کی

یونیورسٹیاں تک علیحدہ ہیں اور اگر چہ امریکہ کے اس بے مثل بسیٹرنٹ ابراہم لنکن Abraham Lincoln نے امریکی خانہ جنگی کے ذریعے غلامی کا مکمل انسداد کر دیا لیکن امریکہ کے بہت سے حصوں میں حبشی باعتبار نسل ''کم تر'' سمجھے جاتے ہیں۔ اگر چہ اس قلیل عرصے میں انہوں نے موسیقی اور دیگر فنون لطیفہ کی اتنی خدمت کی ہے کہ وہ کسی طرح کمتر سمجھے جانے کے مستحق نہیں۔

حبشیوں کے علاوہ امریکہ میں اصلی باشندوں سے بھی اچھا سلوک نہیں۔ ان کے لئے بعض خطے الگ کر دیئے گئے ان کو آبادی میں ملانے اور جذب کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔

امریکہ میں صرف ایسے مہاجرین قبول کئے جاتے ہیں جو یورپی اور خصوصیت سے شمالی یورپ کے ہوں۔ حال میں یہودی سرمایہ داروں کے اثرات سے کثیر تعداد میں یورپ کے ستم مدہ یہودیوں کو بھی امریکہ میں پناہ دی گئی ہے۔ لیکن ایشیائیوں کو امریکہ میں آباد ہونے کی اجازت نہیں۔ اس طرح ریاست ہائے متحدہ میں جمہوریت بھی ہے اور عمومیت بھی اور مساوات بھی لیکن یہ سب سفید رنگ یورپی لوگوں کیلئے ہے۔

امریکہ مقبوضات میں لے دے کے قابل ذکر صرف جزائر فلپائن ہیں جو اسپین سے لڑنے کے بعد امریکہ کے قبضے میں آئے۔ یہ جزائر نو آبادی بننے کیلئے ناموزوں ہیں۔ جزائر فلپائن ہیں' کچھ عیسائی جو ہسپانوی نژاد ہیں۔ ان جزائر میں دیسی باشندوں کو اعلیٰ درجے کی مغربی تعلیم دی جاتی ہے اور اگر جاپان کا خطرہ نہ ہوتا تو ان کو اب تک آزادی بھی مل چکی ہوتی۔

امریکی سیاست کی مشین کچھ اس طرح کی ہے کہ اس میں غیر نسلوں پر حکومت کرنے کا کوئی جداگانہ ڈھب نہیں۔ ان پر علیحدگی پسندی سے حکومت کرنا امریکی سیاسی اصول کے خلاف ہے اس لئے ان مقبوضات میں بھی اسی طرح حکومت ہوتی ہے جیسے ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں اور حکومت میں محکوم طبقوں کی رائے برابر شامل رہتی ہے۔

یہاں یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ ریاست ہائے متحدہ شروع سے مقبوضات حاصل کرنے کی حکمت عملی سے بے تعلق ہیں۔ چنانچہ جب امریکہ کے بھیجے ہوئے حبشیوں نے مغربی افریقہ کے ساحل پر لائی بریا کی حبشی ریاست قائم کی تو امریکہ نے ''پدرانہ شفقت'' کا دعویٰ کر کے اس ریاست کو یورپ کی حکومتوں سے بچایا لیکن کبھی اس ریاست کے نگہبان یا مالک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ لیکن ہسپانیہ اور امریکہ کی جنگ کے بعد امریکہ نے مقبوضات حاصل کرنے شروع کئے۔ یہ بھی ایسے تھے جن سے امریکہ کی مدافعت میں مدد ملتی

ہے (باستثنائے فلپائن) یہ حکومت عملی اسی طرح کی تھی جیسے اشتراکی روس کی حکمت عملی دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں۔ 1898ء میں امریکہ نے ہوائی پر قبضہ کیا اور اسی سال پورتوری کو اور فلپائن بھی امریکہ کے قبضے میں آ گئے۔ 1906ء میں اس نے کیوبا China پر قبضہ کر لیا اور آج کیوبا کی ریاست امریکہ کی نگہبانی میں ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ خود امریکہ میں نسلی اختلاط کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا صرف حبشی ہی نہیں بلکہ امریکہ کے اصلی باشندے اور حبشی مہاجرین بھی اچھی نظروں سے نہیں دیکھے جاتے۔ مختلف نسلوں کے مابین شادی بیاہ کو مذموم سمجھا جاتا یہ ''نسلی نظریئے'' جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں' امریکہ مس بہت مقبول ہیں اور نسلی امتیاز کا معیار رنگ ہے۔ رنگ کی بنیاد پر نسلی اختلاط کو روکنے کیلئے ایک فصیل سی قائم کی گئی ہے جو Bar Colour کہلاتی ہے۔ لیکن مقبوضات میں اہل امریکہ دیسیوں سے انتہائی شرافت اور ایک حد تک مساوات کا سلوک کرتے ہیں اور اس لحاظ سے وہ قابل تحسین ہیں۔

(۵)

98ء میں مشہور لاطینی مورخ ٹے سی ٹس Tacitus نے اپنی کتاب ''جرمانیا'' لکھی۔ یہ ان وحشی قبائل کا حال تھا جو رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کی حدود کے باہر زور پکڑ رہے تھے اور جنھوں نے آخر اس سلطنت کا نقشہ الٹ دیا وار اس کے تمدن کو درہم برہم کر دیا۔ اس نے ان لوگوں کی سادگی اور پاکیزگی کی ضرورت سے کچھ زیادہ تعریف اس لیے کی کہ وہ اہل روما کی رنگین اور عشرت پسندی کی درپردہ مذمت کرنا چاہتا تھا۔ بالکل اس طرح روسو اور اس کے ہم عصروں نے امریکہ کے اصل باشندوں اور دنیا کے غیر متمدن حصوں کے وحشی باشندوں کو بلحاظ اخلاق و عادات اہل یورپ سے برتر دکھانے کی کوشش کی تھی۔ کچھ اس قسم کی کوشش اس زمانے میں ٹے سی ٹس نے بھی کی تھی لیکن آج جرمنوں کے نسلی فخر و مباہات کی ابتدا اس کی کتاب کے حوالوں سے ہوتی ہے۔ جدید سائنٹیفک نقطہ نظر سے ٹے سی ٹس کے بیان کو زیادہ قابل عتبار نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کی جغرافیائی معلومات مبہم تھیں یا جن لوگوں کو اس نے ذکر کیا ہے وہ کسی طرح بھی موجودہ جرمنوں کے آباؤ اجداد نہیں بلکہ ان کے پیش رو تھے۔ بہر حال اس نے ان قدیم ''جرمنوں'' کے متعلق یہ فقرے قلمبند کیے۔

''جرمنی کے لوگ میرے خیال میں وہاں کے خالص دیسی باشندے ہیں اور ان میں اور باہر والوں میں وطن کے اندر یا باہر نسلی اختلاط نہیں ہوا۔''

"میں ان لوگوں کا ہم خیال ہوں جو یہ کہتے ہیں کہ جرمنی کے لوگوں نے کبھی غیروں سے شادی بیاہ کا دھبہ اپنے دامن پر نہیں لگنے دیا۔ وہ عجیب لوگ ہیں اور بالکل خالص ہیں۔ وہ کسی اور قوم کے جیسے نہیں اور آپ اپنی نظیر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کثیر التعداد ہونے کے ان کی جسمانی خصوصیت یکساں ہے یعنی بہادر نیلی آنکھیں، سرخ بال اور لمبا قد۔"

ٹے سی ٹس کے انہیں فقروں سے "نارڈک نظریئے" کی ابتدا ہوتی ہے۔ آثار قدیمہ اور تاریخ کی تحقیقات نے اب یہ بالکل ثابت کر دیا ہے کہ ٹے سی ٹس کا بیان بڑی حد تک غلط ہے۔ جرمنوں کی ایک جسمانی خصوصیت یعنی سرخ بال کسی طرح بھی نارڈک نسل کی خصوصیت نہیں بلکہ سرخ بال تو زیادہ تر یہودیوں کے ہوتے ہیں۔ ٹی سی ٹس کو سلطنت رومتہ الکبریٰ سے باہر کے تاریخی واقعات کا علم نہ تھا اور اس زمانے سے پہلے اس خطے میں جو اب جرمنی کہلاتا ہے جس قدر میل جول ہوا ہے اس کا بھی اسے ظاہر ہے کوئی علم نہ ہو سکتا تھا۔

جرمنی کے تمام باشندے کسی لحاظ سے بھی ہم نسل قرار دیئے جا سکتے۔ شمالی جرمنی کے باشندوں میں نارڈک خصوصیات ضرور ہیں اور وہ اہل ڈنمارک سے صورت شکل میں قریب تر ہیں۔ لیکن وسطی اور جنوب جرمنی کے باشندے "آلپی" یا "یوریشیاٹک" گروہ کے ہیں اور اس گروہ کی خصوصیات ان میں بدرجہ تمام پائی جاتی ہیں۔

ایک زمانے میں شمالی جرمنی میں ایسے باشندے ضرور آباد ہوں گے جن کا تعلق نارڈک گروہ سے ہوگا لیکن یہ لوگ ہجرت کر کے اسکنڈی نیویا چلے گئے اور ان کی جگہ بڑی حد تک "آلپی" یا "یوریشیاٹک" گروہ کے لوگوں نے لے لی۔ تقریباً 350 قبل مسیح میں موسم کی خرابی کے باعث ان باشندوں کو اسکنڈی نیویا چھوڑ کے پھر جرمنی آنا پڑا ہوگا۔ یہی لوگ گاتھ، برگنڈی اور لومبارڈی کہلائے۔ ان میں اور جرمنی کے آلپی باشندوں میں باہمی لڑائیوں کے سلسلہ میں کافی نسلی اختلاط ہوا ہوگا اور 98ء تک جبکہ ٹے سی ٹس نے اپنی کتاب لکھی کافی میل جول ہو چکا ہوگا۔ آلپی یعنی یوریشیاٹک نسلیں مشرق سے برابر ان نارڈک لوگوں پر دباؤ ڈال رہی تھیں اور گر ایک طرف ان وحشی جرمانی قبیلوں نے رومتہ الکبریٰ کی دھجیاں بکھیرنی شروع کیں تو دوسری طرف مشرقی حملہ آور مثلاً ہن خود ان کو برابر نیچا دکھا رہے تھے اور مغرب کی طرف ہٹنے پر مجبور کر رہے تھے۔

شارلی مین Charlemagne نے مشرق سے سلاف قبائل کی حرکت اور ہجرت کو روکنے کیلئے

اپنی سلطنت کے مشرقی حدود پر مستحکم قلعہ بندیوں کا ایک سلسلہ قائم کیا۔ اس سے سلاف قبائل کی روک تھام کا انتظام تو ضرور ہو گیا لیکن اس روک تھام کی حد فاصل جزیرہ نمائے ڈنمارک کے پاس سے شروع ہوتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں تمام تر مغربی جرمنی اور اس حصے میں جو اب پروشیا کہلاتا ہے۔ سلاف عناصر آباد تھے اور اب بھی چیک یا پولستانی بولنے والے سلاف گروہ دور دور تک جرمن بولنے والے صوبوں میں آباد ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ میں کیل، برلن، لائپزس، دریسلن اور وی آنا میں سلافی خاندان کی بولیاں بولی جاتی تھیں اور برلن کے قریب و جوار کے بعض دیہات میں چیک Czech زبان ابھی تک بولی جاتی ہے۔ خود شارلی مین کی سلطنت بھی کسی اعتبار سے خالص نارڈک سلطنت نہ تھی۔ کیلٹی Celtic عناصر مغربی حصے میں اس کی سلطنت کا جزو غالب تھے۔

موجودہ جرمنی کے شمالی حصوں میں نارڈک خصوصیات زیادہ ملتے ہیں اور جنوبی حصوں میں (جن میں آسٹریا بھی شامل ہے) آلپی یا یوریشیائی گروہ کی خصوصیات زیادہ ہیں لیکن باہمی میل جول اس قدر زیادہ ہوا ہے کہ دونوں گروہ ایک دوسرے سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔

تاریخی حیثیت سے دیکھا جائے تو نسلی امتیاز کا تصور جرمنی میں انیسویں صدی سے پہلے بہت کم تھا۔ جب ''سفید آدمی کے بوجھ'' اور ''آریائی نسل'' اور ''نارڈک نسل'' کے نظریوں کو فروغ ہوا تو جرمنی نے بھی اس میدان میں قدم رکھا اور نام نہاد سائنس دانوں نے جرمن قوم کی برتری کے راگ الاپنے شروع کئے۔ جرمنی کیلئے سب سے زیادہ مقبول نظریہ ''نارڈک نظریہ'' ہو سکتا تھا' کیونکہ اس نظریئے کے ذریعے وہ اپنے آپ کو نہ صرف غیر یورپی گروہوں سے ممتاز ظاہر کر سکتے تھے' بلکہ اہل یورپ میں بھی اپنے آپ کو سب سے برتر سمجھنے کا دعویٰ کر سکتے تھے۔ یہودیوں سے اور مشرقی یورپ کے باشندوں مثلاً اہل ہنگری سے اپنے آپ کو ممتاز ظاہر کرنے کیلئے انہوں نے ''آریائی نسل'' کے نظریے کی بھی سرپرستی کی اور رفتہ رفتہ یہ دونوں نظریئے یعنی ''نارڈک نظریہ'' اور ''آریائی نسل'' کا نظریہ ملا کے ایک کردئے گئے۔

یہ امر واضح رہے کہ آسٹریا کی طرح ابتدا سے جرمنی کا یہ عقیدہ رہا کہ جرمن شہنشاہیت کا بہترین میدان خود براعظیم یورپ ہے اور براعظم یورپ پر شہنشاہیت کے معنی ہی علیحدگی پسند شہنشاہیت کے ہیں چنانچہ آسٹریا کی شہنشاہیت علیحدگی پسند شہنشاہیت تھی۔ جس میں جرمن بولنے والا آسٹروی حکمران طبقہ اہل ہنگری، سلاویکیوں، چیکوں، پولستانیوں، رومانیوں، کروآٹ اور اطالویوں پر حکومت کرتا تھا' جب یورپ میں قومیت پرست کے احساسات بہت بڑھ گئے تو ہاپسبرگ بادشاہوں کی آسٹروی سلطنت کی بنیاد کمزور ہونی

شروع ہوئی۔ پہلے تو اطالویوں نے آسٹروی شکنجے سے رہائی حاصل کی پھر ہنگری میں بغاوتوں اور شورشوں کا سلسلہ شروع ہوا یہاں تک کہ ہنگری کو آسٹریا کا مساوی درجہ عطا کیا گیا اور اہل ہنگری کو آسٹرویوں کے ساتھ حکمران طبقے میں جگہ دی گئی لیکن چیک' سلاویکی' کروآٹ اور جنوبی پولستان بدستور محکوم رہے۔ سلطنت کا نام بدل کر آسٹریا ہنگری Hungar Oesterreich رکھا گیا ہاپسبرگ خاندان کا بادشاہ ان دو حکمران طبقوں کے درمیان ایک کڑی کی طرح تھا۔ پہلی جنگ عظیم میں محکوم اقوام کی شورشوں کے باعث آسٹریا ہنگری کی طاقت جلد کمزور ہوگئی اور بالآخر براعظم یورپ کی اس علیحدگی پسند شہنشاہیت کا خاتمہ ہوگیا۔

شہنشاہیت کے میدان میں پروشیا آسٹریا کا شاگرد رہا۔ فریڈرک اعظم کے ذہن میں کبھی یہ خیال نہیں آیا کہ یورپ کے باہر نوآبادیوں یا مقبوضات کو حاصل کیا جائے۔ فریڈرک اعظم کے بعد جرمنی نہیں بلکہ فرانس میں نپولین اعظم نے براعظم یورپ میں ایک سلطنت قائم کرنے کی کوشش کی۔ نپولین کے مرنے سے بہت پہلے اس کی یہ سلطنت فنا ہوگئی اور اس کے بہت خواب پھر ایک جرمن نے دیکھا جو پروشیا کا چانسلر تھا اور جس کے نام سے جرمنی کی علیحدگی پسند شہنشاہیت کا دوسرا دور وابستہ ہے۔ یعنی پرنس آٹو فان بسمارک Otto Von Bismark۔

بسمارک کے سامنے سب سے بڑا کام یہ تھا کہ جرمن ریاستوں کو متحد کر کے ایک جرمن سلطنت میں جذب کرلے اور اس طرح ایک جرمن قوم تیار ہوجائے جو دوسری اقوام پر حکومت کر سکے۔ دو ہی مرکز ایسے تھے جہاں سے متحدہ جرمن قومیت کی تعمیر کی کوشش کی جاتی تھی۔ ایک آسٹریا اور دوسرے پروشیا۔ ان میں سے۔ بسمارک کا تعلق پروشیا سے تھا اور اس نے جرمن سلطنت کا مرکز برلن کو بنایا۔ اگر وہ پروشیا کے دربار کا چانسلر نہ بھی ہوتا تب بھی وہ غالباً ہٹلر کی طرح وی آنا پر برلن کو فوقیت دیتا۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ آسٹریا میں بہت سے غیر جرمانی عناصر موجود تھے اور ان میں سے ہنگری کی حیثیت برابری کی تھی اس کے علاوہ اس وقت شہنشاہیت سے زیادہ اہم سوال متحدہ جرمن قومیت کی تعمیر کا تھا۔ 1867ء میں بسمارک نے شمالی جرمن وفاق کی بنیاد ڈالی۔ اس وفاق کا صدر پروشیا کا بادشاہ اور وفاق کا چانسلر پروشیا کا چانسلر بسمارک بنا۔ اس سے ایک سال قبل 1866ء میں پروشیا اور آسٹریا میں لڑائی ہو چکی تھی اور پروشیا نے فتح کے بعد آسٹریا کو جرمن معاملات سے قریب قریب بے دخلی کر دیا تھا۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا تھا کہ چار اہم جنوبی جرمن ریاستوں بویریا' بادن' ہیس اور ورتم برگ نے پروشیا کے شمالی جرمن وفاق میں شامل ہونے

سے انکار کر دیا۔

لیکن بسمارک کا دماغ صرف سیاست ہی میں فرو نہیں تھا۔ اس کی سرپرستی میں جرمنوں نے لڑنا بھی سیکھا تھا۔ چنانچہ 1871ء میں فرانس اور پروشیا کی لڑائی میں پروشیا کو غیر معمولی کامیابی ہوئی اور الساس اور لورین کے صوبے جو صدیوں قبل فرانس کے قبضے میں چلے گئے تھے جرمنی کو ملے۔ اس فتح کے بعد چاروں مذکورۂ بالا جرمن ریاستیں بھی جرمن وفاق میں شریک ہو گئیں۔ 1871ء میں وفاق کا نام بدل کے سلطنت Reich رکھا گیا۔ اگرچہ حکومت کا دستور تقریباً وہی رہا جو 1867ء کے شمالی جرمن وفاق کا تھا۔ پروشیا کا بادشاہ جرمنی کا قیصر بنا۔ یہ جرمن سلطنت پچیس چھوٹی بڑی ریاستوں پر مشتمل تھی۔

متحدہ جرمن قومیت اور متحدہ جرمن سلطنت کے وجود میں آتے ہی شہنشاہیت کا سوال بھی پیدا ہوا۔ فرانس نے الساس لورین کے بجائے فرانسیسی ہند چینی جرمنوں کے نذر کرنا چاہا لیکن بسمارک غیر یورپی نو آبادیوں کے جھگڑوں میں نہیں پڑنا چاہتا تھا اس نے الساس اور لورین ہی کو لیا۔

اس طرح اس دوسری جرمن سلطنت reich کا نظام العمل ابتداء میں یورپ ہی میں سلطنت قائم کرنے کا تھا۔ بسمارک نے شلیسوگ ہول اشتاین کو بھی اسی یورپی سلطنت کیلئے حاصل کیا تھا۔

اسی زمانے میں جرمن تجارتی کمپنیوں کی ترقی کا سلسلہ برابر جاری تھا' اوسوالڈ کمپنی نے 1874ء میں اس کی کوشش کی کہ زنجبار جرمنی کے زیر اثر آ جائے لیکن اس تجویز کو بھی بسمارک نے مسترد کر دیا۔

ایک طرف بسمارک اور رایش تاگ reichstag کی اکثریت نو آبادیاں اور غیر یورپی مقبوضات کے حاصل کرنے سے گریز کر رہی تھی لیکن دوسری طرف جرمنی میں دو گروہ مسلسل اس کی کوشش کر رہے تھے کہ جرمنی بھی دوسرے یورپی دول کی طرح بیرونی مقبوضات حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

ان میں سے پہلا اور نہایت درجہ ذی اثر گروہ جرمن تاجروں اور سرمایہ داروں کا تھا اور بالآخر ان کے اثر اور کی کوشش سے بسمارک کو اپنی حکمت عملی بدلنی پڑی۔ افریقہ اور مشرق بعید کے جن حصول میں جرمن سرمایہ یا جرمن تجارت پھیل رہی تھی۔ وہاں جرمن مقبوضات حاصل کرنے کی تجاویز پر بھی غور ہونے لگا۔

دوسرا گروہ معاشیئین اور مورخین کا تھا۔ یہ گروہ بہت عرصے سے مقبوضات کی تحصیل کے فوائد گنا رہا تھا۔ اور 1885ء تک اس قسم کی تیس جامع کتابیں شائع ہوئیں۔ ان میں سے خاص طور پر قابل ذکر فریڈرش لسٹ friedrich list ہے۔ اس کی کتاب 1841ء میں شائع ہوئی جس میں اس نے اس امر پر زور دیا ہے کہ مقبوضات ہی کے ذریعے صنعتی پیداوار میں اضافہ ہو سکتا ہے' درآمد برآمد بڑھ سکتی ہے اور جرمنی

ایک قابل وقعت بحری بیڑہ تیار کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔ 1848ء میں اور ماہر معاشیات روشر roscher کی کتاب kolonien kolonial politik und auswanderung شائع ہوئی جس میں معاشی نقطہ نظر سے سمندر پار مقبوضات حاصل کرنے کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا۔ اس سلسلے میں ایک اور اہم کتاب 1867ء میں شائع ہوئی جس کا مصنف لوتھار بیوشر bucher lothar وزارت خارجہ کے دفتر میں عہدہ دار تھا۔ اس نے جزائر فلپائن، سینٹ طامس اور تمور کے نام گنائے کہ یہ سب مقامات جرمن مقبوضات بننے کیلئے بہت موزوں ہیں۔ نامور مورخین میں سے ترائیتشکے treitschke جو جرمن قوم کا بڑا حامی تھا، نو آبادیاں حاصل کرنے پر بھی بہت زور دے رہا تھا۔ جرمن مشنریوں میں سے فریدرش فابری fabri friedrich نے 1879ء میں "کیا جرمنی کو مقبوضات کی ضرورت ہے؟" kolonien bedarf deuseh lan der لکھی۔ اس میں مقبوضات حاصل کرنے کے تمام تر فوائد فابری نے واضح کئے۔ منجملہ ان کے یہ بھی واضح کیا جرمن تمدن وحشی اقوام کو سکھایا جائے۔ پروپیگنڈا کی حدتک سب سے زیادہ ممتاز نام ہیو باشلائی ڈن huebbe-schleiden کا ہے جس کی کتاب dentsche kolonisation 1881 میں شائع ہوئی۔

اس پروپیگنڈا اور جرمنی کے تین چار انتہائی امیر تاجروں اور سرمایہ داروں کی کوشش سے 1875ء تا 1883ء کے عرصہ کے میں بسمارک کی حکمت عملی بدلنے لگی۔ ان امیر سرمایہ داروں میں سے خاص طور پر قابل ذکر لیوڈرتش luederitz تھا جو بریمن میں تاجر تھا۔ اسی نے 1883ء جنوب مغربی افریقہ میں پہلے جرمن مقبوضے کی بنیاد ڈالی۔ ہامبرگ کے ایک اور تاجر اور سرمایہ دار گوڈ فرائے godeffroy نے مشرق بعید میں جرمن سلطنت کے بیج بوئے۔ جرمنی کے سرمایہ پر بھی ان تاجروں کا بڑا اثر تھا چنانچہ گوڈ فرائے مشہور جرمن بنک norddeu tsche bank کا تقریباً مالک تھا۔ ان کے علاوہ دو یہودی سرمایہ داروں بلالیش روئے ڈر bleichroder اور فان ہانزمان von hanseman نے جو بسمارک کے خاص مشیر بھی تھے۔ بسمارک کی رائے بدلنے میں بڑا حصہ لیا۔ بہر حال 1883ء میں جنوب مغربی افریقہ میں جرمنی کی سمندر پار کی سلطنت کی ابتدا ہوئی۔ اس کے بعد مشرقی او مغربی کے دوسرے حصوں، جزائر جنوب South Sea Islands اور نیوگنی New Guinea میں جرمنی مقبوضات حاصل ہو گئے۔

قیصر ولہلم ثانی نے 1890ء میں بسمارک کو عہدۂ چانسلری سے برطرف کردیا۔ بسمارک زیادہ تر یورپ کی سیاسیات میں مصروف رہا اور سمندر پار کی شہنشاہیت کی اس کے نزدیک ثانوی اہمیت تھی۔ قیصر ولہلم کی حکمت عملی اس کے بالکل برعکس تھی۔ یورپ اور دنیا کی سیاسیات کی حد تک اس کی حکمت عملی اس قدر غلط قسم کی تھی اور اس حد تک بے پروائی پر مبنی تھی کہ پہلی جنگ عظیم میں جرمنی کو تقریباً تمام دنیا سے لڑنا پڑا۔ قیصر کے نزدیک مقبوضات اور نوآبادیوں کی بڑی اہمیت تھی۔ مشرق کی طرف بڑھنے کی پرانی آسٹروی پالیسی Drang Nach Osten ء کو اس نے جرمنی کیلئے اختیار کیا۔ بلقان کی ریاستوں اور ترکی پر اثر قائم کیا کہ مشرق کی طرف بڑھنے کا موقع پیانے پر بحری بیڑہ بنانا شروع کیا۔ یہ بحری کھلونے جواب تک برطانیہ عظمی نے اپنے لیے مخصوص کر رکھے تھے، برطانیہ کو مطلق پسند نہ آئے۔ یہاں تک کہ اس حکمت عملی نے 1917ء کی جنگ عظیم کو عالمگیر بنادیا اور جب یہ جنگ ختم ہوئی تو قیصر کی حکومت کی طرح اس دوسری جرمنی سلطنت Zweite-Reich کا بھی خاتمہ ہوگیا۔

وائمار جمہوریت جو 1933ء میں ختم ہوئی اس قدر کمزور تھی کہ شہنشاہیت تو ایک طرف، خود جرمنی پر ہی مشکل سے حکم چلتا تھا۔ 1933ء میں ناتسی (نازی) Nazi جماعت برسراقتدار آئی اور اس کا لیڈر رہبر ہٹلر جرمنی کا آمر بنا۔ اس دور کو جرمن، تیسری جرمن سلطنت Dritte-Reich کہتے ہیں۔ اس سلطنت کی بنیاد شدید ترین اور سنگین ترین قسم کی علیحدگی پسند شہنشاہیت پر ہے اور اس شہنشاہیت کی علیحدگی پسندی کا اصل اصول نسلی برتری کا نظریہ ہے۔ قدیم ہندوستان میں ذات پات کی قید کے بعد سے شاید پھر کبھی نسلی تعصب نے اس قدر مہیب شکل نہیں اختیار کی تھی۔

جرمن قوم برتری اور طاقت کے حقوق کے نظریوں کو ہمیشہ سے پسند کرتی آئی تھی۔ خود جرمن فلسفیوں نے اکثر انہی اصول کو پسند کیا اور ان فلسفیوں کا ناتسی عقائد پر اچھا خاصا اثر پڑا ہے اور یوں تو ہیگل Hegel فشطے Fichte نی تشے Nietzsche اور ان کے علاوہ اور بھی کئی فلسفیوں، نیز مصنفوں مثلاً شلر Schiller اور مورخوں مثلاً ترائی تشکے Trietschke کا ناتسی عقائد اور ہٹلر کی کتاب ''میری جدوجہد'' Mein Kampf پر اثر پڑا ہے لیکن ہم مثال کے طور پر نی تشے کی کتاب ''بقول زردشت'' Alscprach Zarathustra کے کچھ خیالات نقل کرتے ہیں جو نسلی برتری ''ترقی یافتہ انسان'' کی برتری جنگ وجدال کی خوبی اور بنی نوع انسان میں عدم مساوات پر زور دیتے ہیں۔

ا) ''انسان کی نظروں میں بندکیا ہے؟ ایک ہنسنے کی چیز، ایک شرم کی چیز اور فوق الانسان کی نظروں

میں انسان بھی یہی بنے گا۔ ایک ہنسی کی چیز' ایک شرم کی چیز''
''انسان ایک رسی ہے جانور اور فوق الانسان کے درمیان۔۔۔ ایک رسی ایک خلیج کے اوپر'' (زردشت کا مقدمہ)

۲) ''میرے جنگجو بھائیو! میں تمہیں دل سے چاہتا ہوں۔۔''
میں تمہارے دل کی نفرت اور حسد کو جانتا ہوں۔ تم اتنے بڑے نہیں بن سکے ہو کہ نفرت اور حسد کو ترک کرسکو۔ تب اتنے برے تو بن جاؤ کہ ان (نفرت اور حسد) سے نہ شرماؤ''
''امن کو تم اس لئے چاہو کہ وہ نئی لڑائیوں کا ذریعہ ہے۔۔۔ اور امن کے مختصر عرصے کو امن کے طویل عرصے سے زیادہ پسند کرو''
''میں تمہیں کام کرنے کی نصیحت نہیں کرتا۔ لڑنے کا مشورہ دیتا ہوں۔ میں تمہیں امن کا مشورہ نہیں دیتا' فتح کی تلقین کرتا ہوں۔ چاہے کہ تمہارا کام جنگ کرنا ہو' اور تمہارے لیے امن' فتح'' (حصہ دوم۔ باب دہم جنگ اور جنگجو)''

۳) ''کچھ لوگ خراب نسل اور خراب نسب کے ہوتے ہیں' ان کے چہروں میں جلادوں اور خون کی بو سونگھ کے سراغ لگانے والے کتوں کی مشابہت پائی جاتی ہے''
''انصاف مجھ سے یہ کہتا ہے:۔ سب انسان برابر نہیں''
ایک ہزار پلوں اور بندگاہوں پر وہ مستقبل کیلئے جمع ہوں گے اور ہمیشہ ان میں اور زیادہ لڑائیاں ہوں گے اور عدم مساوات اور زیادہ ہوگی۔''
''اپنی لڑائیوں میں وہ تشبیہوں اور تصویروں کے موجد بنیں گے اور ان تشبیہوں اور تصویروں سے وہ باہمدگر عظیم لڑائی لڑیں گے'' (حصہ دوم۔ انتیسواں باب' تارنتو کی مکڑی)''

جہد للبقا' فوق الانسان کی برتری کے نظریوں کے ساتھ ساتھ نازی نظام العمل نے ''نسل'' کے تمام کہنہ نظریئے بھی نئی سرے سے زندہ کیے۔ میکس مولر' شلایشر' کوزی نا کا ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں۔ ان سب مصنفین کے نظریوں میں اور بھی کئی ترمیمیں کی گئیں اور نسل پرستی کو نازی حکمت عملی کا مذہب بنایا گیا۔

نازی جرمنی میں جرمن ''قوم'' اور جرمن نسل ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ قوم کیلئے بجائے پرانے لفظ Nazion کے یہ لوگ لفظ Volk کو استعمال کرتے ہیں جس میں ایک طرح سے نسل کا مفہوم بھی شامل ہے۔

ہٹلر نے اپنی پارٹی کے زور پکڑنے کی پوری سرگزشت اپنی سوانح عمری میں بیان کی ہے۔ 1923ء میں اس کی جماعت اس قدر زور پکڑ گئی کہ جرمنی کے پرانے فوجی لیڈر جنرل لیوڈن ڈورف Ludendorff نے بھی اس کا ساتھ دینے کا تہیہ کرلیا۔ چنانچہ اسی سال ان دونوں نے مل کر سلطنت پر قبضہ کر لینے اور اس کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کی۔ لیکن اس کوشش میں دونوں کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ہٹلر گرفتار ہوگیا اور اگرچہ ایک ہی سال کے اندر اسے رہا کر دیا گیا لیکن پھر بھی اس کو اتنی ہمت نہیں ہوئی کہ غیر قانونی طور پر حکومت کو اکھاڑ پھینکنے کی کوشش کرے۔ لیکن اس درمیان میں اس کی پارٹی رائیش تاگ میں زور پکڑ رہی تھی یہاں تک کہ بالآخر اس کی اکثریت ہوگئی۔

پارٹی کا نظام العمل یہ تھا کہ اشتراکیوں، وائمار جمہوریت کا سوشل ڈیموکریٹ پارٹی کا قلع قمع کیا جائے اس کا مطالبہ یہ تھا کہ تمام جرمنوں کو ایک وسیع تر جرمنی میں متحدہ کرلیا جائے (دوسرے الفاظ میں یہ کہ آسٹریا کو جرمنی میں ضم کرلیا جائے) معاہدہ ورسائی کی تنسیخ کی جائے۔ یہودیوں کو ملکی حقوق سے محروم کیا جائے۔ بلامحنت کی ذاتی آمدنیوں کو بند کر دیا جائے۔ تمام تجارتی اداروں کو حکومت اپنے ہاتھ میں لے لے، بڑی بڑی دکانوں کو عام ملکیت قرار دیا جائے بچوں کو مزدوری پر نہ لگانے دیا جائے، ذہین بچوں کیلئے مفت تعلیم کا انتظام کیا جائے، اخبارات کی زباں بندی کی جائے، ملک کی از سر نو فوجی تعلیم و تنظیم کی جائے، آسٹریا، پولینڈ، چیکوسلاویکیا اور ہر کہیں کے جرمن باشندوں کو جرمن متحدہ قومیت میں شامل کیا جائے، وسط یورپ میں جرمن سب سے زیادہ طاقتور ہو۔ وغیرہ وغیرہ۔

جنوری 1933ء میں ہٹلر جرمنی کا چانسلر بنا۔ 1934ء میں ہنڈن برگ کے مرنے کے بعد صدر کا عہدہ بھی چانسلر کے عہدے میں ضم کر دیا گیا اور وائمار جمہوریت نے بالکل دم توڑ دیا۔ تیسری جرمن سلطنت کا آغاز ہوا۔ ہمیں اس نظام شہنشاہیت کا نسل کے نقطہ نظر سے معائنہ کرنا ہے۔ جرمنی میں پہلا سوال یہودیوں کا تھا۔ ازمنہ وسطیٰ سے ان سے مذہبی بنا پر سخت تعصب تھا لیکن صنعتی انقلاب کے بعد اپنی تجارتی صلاحیتوں کی وجہ سے یہودیوں نے اچھا خاصا زور پکڑا تھا۔ ہم دیکھ چلے ہیں کہ بسمارک کے دو مشیر جن کے اثر سے اس کی حکمت عملی میں تبدیلی ہوئی یہودی تھے۔ لیکن اس کے باوجود جنگ عظیم سے پہلے سرکاری طور پر یہودیوں سے کچھ تعصب ضرور برتا جاتا تھا اگرچہ یہ تعصب نیم یہودیوں سے نہیں برتا جاتا تھا۔ قیصر ولہلم کے زمانے میں یہودیوں کو ملکی حقوق تو حاصل تھے لیکن فوجی اور بحری ملازمتوں میں اعلیٰ عہدے ان کو نہیں دیئے جاتے تھے۔ یونیورسٹیوں، سول سروسوں اور طبقہ وکلاء میں اس زمانے میں یہودی

کافی تعداد میں تھے۔ تجارت اور سرمائے میں یہودیوں کا بڑا دخل تھا۔ بڑے بڑے صنعتی کارخانوں، دکانوں اور اہم اخبارات کے مالک یہودی تھے۔ دستور وائمار نے یہودیوں کو اور زیادہ حقوق دیے۔ اس دستور نے جس پر 1918ء میں وائمار جمہوریت کی بنیاد قائم ہوئی، تمام جرمنوں کو قانونی طور پر مساوی قرار دیا اور یہودی دوسروں کے بالکل برابر سمجھے جانے لگے۔ دستور وائمار کا مصنف ڈاکٹر ہیوگر پروائس Hugo Preuss خود یہودی تھا۔ اس دستور کے نافذ ہوتے ہی جرمنی میں یہودیوں کا اقتدار بہت بڑھ گیا کیونکہ صنعت، تجارت اور اخبارات پہلے ہی سے ان کے ہاتھ میں تھے، ہٹلر کی نیشنل سوشلسٹ National Socialist تحریک یہودیوں کے اس اقتدار کا شدید ردعمل بن گئی اور نسل کے متعلق نظریوں کو اور زیادہ اہمیت اس وجہ سے دی جانے لگی کہ ان کا پروپیگنڈا کر کے عام رعایا کو یہودیوں کے خلاف بھڑکایا جائے۔ ناتسیوں نے علیحدگی پسندی کا سبق ایک حد تک یہودیوں سے ہی سیکھا تھا اور 1933ء میں جب ہٹلر کے ہاتھ میں حکومت آئی تو اس حربے کو ہزار گنی شدت اور بہیمیت کے ساتھ یہودیوں ہی کے خلاف استعمال کیا گیا۔ یہودیوں کے خلاف جہاد کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ پہلے تو یہودیوں کو بے دخل کیا گیا۔ وکالت، تدریس اور اخبار نویسی کے پیشوں کو ان کیلئے تقریباً ممنوع قرار دیا گیا۔ یہاں تک کہ یونیورسٹیوں نے یہودی پروفیسروں کو (جن میں پروفیسر آئن سٹائن Einstein بھی شامل ہیں) برطرف کیا اور یہودی طلبا کو داخلے سے روکا۔ 1935ء ہی میں اور قانون نافذ کیا گیا جس میں ''جرمن خون اور جرمن عزت کی محافظت'' کیلئے یہودیوں کو ممانعت کی گئی کہ وہ جرمن نسل یا اسی نوع کی کسی نسل کے افراد سے شادی بیاہ کریں۔ انتہا ہو گئی کہ باغوں میں یہودیوں کے بیٹھنے کیلئے زرد بنچیں علیحدہ ہیں اور ہمارے ناظرین میں سے جن کو جرمنی جانے کا اتفاق ہوا ہے انہوں نے کئی تفریح گاہوں، ہوٹلوں، حماموں وغیرہ کے دروازوں پر Juden nicht Vorwunscht کی تختی لگی دیکھی ہوگی۔

ہٹلر اور ناتسی پارٹی کے جنون نسل کا باقاعدہ مطالعہ کرنا ہو تو ہٹلر کی خودنوشت سوانح عمری ''میری جدوجہد'' Juden nicht Vorwunscht میں اس کی بہترین سرگزشت موجود ہے۔ ہٹلر نے لکھا ہے کہ اسے شروع شروع میں یہودیوں سے کوئی تعصب نہ تھا۔ لیکن جب اس نے سیاسیات کا مطالعہ کیا اور یہ دیکھا کہ سوشل ڈیموکریٹ پارٹی کے تمام اخبارات یہودیوں کے ہاتھ میں ہیں تو وہ کھٹکا۔ کچھ اس وجہ سے اور کچھ Zionism کی تحریک کو پرکھنے کے بعد اس پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ یہودی دراصل جرمن نہیں اور اس حقیقت کو معلوم کر کے اسے روحانی خوشی حاصل ہوئی۔

''میری جدو جہد'' کی پہلی جلد کے دسویں باب میں اس نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ دراصل نسل کی بقا اور تحفظ قوم کی بقا کا ضامن ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے۔ ''پرانی سلطنت کے انحطاط کا باعث یہ تھا کہ نسل کے مسئلے پر توجہ نہیں کی گئی اور تاریخی ارتقاء میں نسل کی جو ہمیت ہے اسے محسوس نہیں کیا گیا۔ کیونکہ قوموں کی زندگی میں جو واقعات پیش آتے ہیں وہ محض اتفاق پر مبنی نہیں بلکہ وہ نوع اور نسل کو محفوظ رکھنے اور ترقی دینے کی کوششوں کا قدرتی نتیجہ ہوتے ہیں۔''

گیارھواں باب تمام تر ''نسل'' سے متعلق ہے۔ اس کا عنوان ''لوگ اور نسل'' **Volk und Rasse** ہے۔ ہمارے ناظرین جو یہ دیکھ چکے ہیں کہ جرمنی یا کسی اور مک میں کوئی خالص نسل نہیں، نسل کے ان عجیب وغریب نظریات کو پڑھ کر محفوظ ہوں گے جو ہم درج ذیل کرتے ہیں۔

''اگر فطرت یہ نہیں چاہتی کہ کمزور افراد زیادہ طاقتور افراد کے ساتھ ہم بستر ہوں تو فطرت یہ اور بھی کم چاہتی ہے کہ ایک برتر نسل کسی کم تر نسل سے نسلی اختلاط کرے۔ کیونکہ اس صورت میں اسکی (برتر نسل) وہ تمام کوششیں بیکار ہو جائیں گی جو اس نے لاکھوں سال سے اس لیے کی ہیں کہ زیادہ ارتقاء یافتہ انسان پیدا ہوں''

''نسلی اختلاط کے ہمیشہ یہ نتیجے ہوتے ہیں:-

ا) برتر نسل کا معیار پست ہو جاتا ہے۔

ب) دماغی اور جسمانی انحطاط شروع ہو جاتا ہے' جس میں اس کا حیاتی جوہر آہستہ آہستہ لیکن باقاعدہ طور پر فنا ہونے لگتا ہے۔''

''بعض خیالات بعض خاص لوگوں (بہ معنی اقوام) کیلئے مخصوص ہوتے ہیں۔ یہ ان خیالات کی حد تک صحیح ہے جن کی بنیاد سائنس کی حقیقتوں پر نہیں بلکہ جذبات کی دنیا پر ہے۔ ان سے ایک باطنی احساس **Inners Erlebeu** جھلکتا ہے۔''

''ماضی کے تمام بڑے بڑے تمدن اس لیے انحطاط پذیر ہوئے کہ اصلی جس میں تخلیقی مادہ تھا' نسل خون میں خرابی (اختلاط نسلی کے باعث) پیدا ہونے کی وجہ سے فنا ہو گئی۔''

''انسانی تمدن کا ہر ظہور' فن' سائنس اور فنی قابلیت کی ہر پیداوار جس کو ہم آج اجنبی آنکھوں سے دیکھتے ہیں تقریباً بالکلیہ آریائی قوت تخلیق کا نتیجہ ہے۔ اسی سے اس نتیجے کی توثیق ہوتی ہے کہ آریائی نسل ہی نے ایک برتر قسم کی انسانیت کی بنیاد ڈالی۔ اس لئے وہ ''انسان'' کی خاص الخاص نوع کی نمائندگی کرتا ہے۔''

اسی باب میں حاکم اور محکوم قوم کے تعلق کے متعلق ارشاد ہوتا ہے ''اگر آریائی اپنی مفتوح کمتر نسلوں سے کام نہ لے سکے ہوتے تو وہ اس قابل نہ ہوتے کہ جدید تر قسم کے تمدن کی سڑک پر سب سے پہلے قدم رکھیں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے اگر وہ چند کار آمد جانوروں کو مطیع نہ کر سکتے تو کبھی میکانکی طاقت کے موجد نہ بن سکتے جس نے ان کو بالآخران جانوروں سے بے نیاز کر دیا'' مور (حبشی) اپنا کام کر چکا اب اس کو رخصت ہونے دو'' یہ جملہ بدقسمتی سے، بہت گہرے معنوں میں استعمال ہو سکتا ہے۔

''آریائی کی عظمت کا انحصار دماغی طاقتوں پر نہیں بلکہ اس امر پر ہے کہ وہ رضامندی کے ساتھ اپنی تمام صلاحیتیں ملت کی خدمت کیلئے وقف کر دیتا ہے'' آریائی قوم کی اس نام نے جرمن لفظ Pflichterfulung خاص معنی میں استعمال کیا ہے۔ ہٹلر کا کہنا یہ ہے کہ'' آریائی' کے برعکس یہودی ہمیشہ اپنے ذاتی اغراض کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی حیثیت اس زہریلے کیڑے کی ہے جو کسی انسان کے جسم کے خون سے پرورش پاتا ہے لیکن اسی انسانی جسم کو نقصان پہنچاتا ہے۔

اس کے بعد ہٹلر نے یورپ میں یہودیوں کے اثر کے ارتقاء کی ایک عجیب وغریب تاریخ درج کی ہے اور وہ یہ ہے کہ (۱) پہلے تو یہودی تاجر بن کر آیا اور اس نے یہاں (یورپ میں) بسنے کا ارادہ کیا' (۲) دوسرے دور میں اس نے تجارت کو بالکل اپنے ہاتھوں میں لینے کی کوششیں شروع کیں (۳) شہروں کے خاص حصوں میں آباد ہو گیا اور تجارت اور لین دین کا کامل قبضہ حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح اس نے ہر ریاست کے اندر اپنی ایک اور ریاست بنائی (۴) اس دور میں وہ صرف تجارت اور سرمایہ ہی نہیں بلکہ اراضی کا بھی مالک بننے لگا' جن کو وہ خود کاشت نہیں کرتا تھا بلکہ لین دین اور فائدے کیلئے استعمال کرتا تھا۔ اس دور میں عوام الناس اس کے کمینہ پن اور اس کے ظلم کی وجہ سے اس سے نفرت کرنے لگے (۵) پانچویں دور میں عوام الناس کی اس نفرت کا توڑ کرنے کیلئے یہودی نے حکومتوں کو رشوت دینی شروع کی (۶) اس دور میں جبکہ جاگیرداری کا راج ختم ہوا اور بادشاہوں نے زور پکڑا تو یہودی ان بادشاہوں کا مہاجن اور خوشامدی بنا (7) بادشاہوں کی طاقت کے زوال میں اس نے مدد کی اور اس درمیان میں بہت سے سرکاری اعزازات حاصل کیئے۔ بالآخر بپتسمہ لیکر اس نے وہ تمام حقوق ومراتب حاصل کر لئے جو اس قوم کے لوگوں کیلئے تھے جن کا وہ شکار کھیل رہا تھا (۸) آٹھویں دور مس یہودی نے زبان اچھی طرح سیکھ لی اور جس جس ملک میں وہ آباد تھا اس کا ظاہری تمدن اختیار کر لیا۔ ''اگرچہ یہ عجیب اور مہمل معلوم ہوتا ہے لیکن اس نے یہاں تک جرات کی کہ اپنے آپ کو ٹیوٹن کہنا شروع کیا'' گوئٹے نے بہت شدت سے اس کی

شکایت کی کہ قانوناً یہودیوں اور عیسائیوں کے درمیان شادی بیاہ کی ممانعت نہیں۔ (۹) جب جمہوری خیالات نے زور پکڑا تو وہ ''روشن خیالی' ترقی' آزادی اور انسانیت'' جیسے الفاظ دہرانے لگا۔ اصل میں یہودی اپنے گروہ کیلئے حفاظت اور ترقی کا راستہ کھولنا چاہتا تھا اسی لئے اس نے جمہوریت اور پارلیمانی آئین کی حمایت کی۔ (۱۰) صنعت وحرفت کی ترقی اور ساتھ ہی ساتھ مزدور پیشہ طبقے کی تحریکات کی ابتداء ہونے کے بعد ایک طرف یہودی نے مزدوروں سے زیادہ سے زیادہ محنت لینے اور کم سے کم تنخواہ دینے کو سرمایہ دارانہ نظام قائم کئے اور دوسری طرف اپنی اس حکمت عملی کے شکار مزدوروں کی تحریکوں میں حصہ لینا شروع کیا اور ان میں اچھا خاصا اثر قائم کرلیا'' اس طرح اس کے خلاف جو طبقہ لڑ رہا تھا وہ خود اس کا لیڈر بن گیا'' (۱۱) گیارھواں دور صیہونیت Zionism کی تحریک کا ہے۔ یہودیوں کا ارادہ ہرگز کسی ایسی ریاست کے قائم کرنے کا نہیں ہے جس میں وہ آباد ہوں بلکہ وہ اپنی الاقوامی دغابازی اور چوری کیلئے فلسطینی میں ایک مرکزی نظام قائم کرنا چاہتے ہیں (۱۲) یہودی ظالموں کا عروج جیسے روس میں۔ یہودیوں کی یہ پُرتعصب سرگزشت سنانے کے بعد ہٹلر یہودیوں کے ''اصلی خطرے'' کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یعنی نسلی اختلاط:

''کالے بالوں والا یہودی نوجوان کئی کئی گھنٹے تک شیطنت سے گھورتا ہوا اس لڑکی کی تاک لگائے انتظار کرتا رہتا ہے جس کو وہ خراب کرنا چاہتا ہے وہ اس لڑکی کے خون کو نجس کردیتا ہے اور اسے اس کے (قوم کے) لوگوں سے چرالیتا ہے۔''

اپنی کتاب کے دوسرے حصے (دسویں باب) میں بھی یہودیوں اور آریوں کے اس جنسی اختلاط پر ہٹلر نے زہر اگلا ہے۔ ''باقاعدہ طور پر یہ حبشی نما طفیلی کیڑے (یہودی) جو ہمارے قومی جسم میں ہیں ہماری معصوم ہلکے بالوں والی لڑکیوں کو خراب کرتے ہیں اور ایک ایسی چیز کو غارت کرتے ہیں جو پھر اس دنیا میں حاصل نہیں ہوسکتی۔''

''میری جدوجہد'' کے دوسرے حصے میں اس نے نسل کے نظریوں کے بنیاد پر سیاسیات کی عمارت کھڑی کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں پہلی چیز Volkisch تصور ہے۔ اس تصور سے دنیا کو یہ محسوس کرنا چاہئے کہ ''بنیادی نسلی عناصر بنی نوع انسان کیلئے بڑی اہمیت رکھتے ہیں'' اصولاً ریاست ایک مقصد حاصل کرنے کیلئے محض ایک ذریعہ ہے اور مقصد یہ ہے کہ ''بنی نوع انسان کی نسلی خصوصیتیں باقی رکھی جائیں'' اس خود ساختہ تصور سے بلا کسی منطقی استدلال کے ہٹلر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔ اس لیے

Volkisch اصول کی بنیاد پر ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ایک نسل دوسری نسل کے برابر ہے" ایک ایسی دنیا میں جو دوغلوں اور حبشی نما لوگوں سے بھری ہوگی انسان حسن اور نجابت کے تمام معیاری تصورات اور انسانیت کے معیاری مستقبل کی تمام امیدیں ہمیشہ کیلئے فنا ہو جائیں گی۔

اسی زمانے میں امریکہ میں نسلی امتیاز اور نسلی تعصبات کے پروپیگنڈے کی کتابیں لکھی جارہی تھیں مثلاً میڈیسن گرانٹ کی Passing of the great Race یا اسٹوڈارڈ کی اس سے بھی زیادہ مہمل کتاب Rising Tide of Colour ہم ان دونوں کتابوں کا ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن نسلی امتیاز کے اس امریکی پروپیگنڈا اور امریکہ کے نسلی امتیاز و تفریق کو ہٹلر نے بہت پسند کیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے "ہماری بے مثل جرمن جمہوریت (وائمار جمہوریت) میں نہیں بلکہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں کوشش کی جارہی ہے کہ عقل سلیم کے مشورے پر کم سے کم تھوڑا بہت تو عمل کیا جائے۔ بعض نسلوں کو امریکہ کے ملکی حقوق دینے سے انکار کر کے انہوں نے (اہل امریکہ نے) ان اصولوں کی ابتداء کی ہے جن سے مشابہ اصول پر ہم اپنی ریاست کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں۔"

آخر آخر میں یہ بھی سن لیجئے کہ اپنے شاہکار میں ہٹلر صاحب ہندوستان اور ہندوستانیوں کے متعلق کیا ارشاد فرماتے ہیں:-

دوسرے حصے کے چودھویں باب میں وہ تحریر فرماتے ہیں۔ "انگلستان ہندوستان کو اس وقت تک نہیں کھوئے گا جب تک کہ نظام حکومت کی مشنری میں نسلی انتشار پیدا نہ ہوگا (اور فی الحال ہندوستان میں اس کا کوئی سوال نہیں)۔۔۔ ہندوستانی شورشوں سے یہ (ہندوستان کی آزادی ملنی) کبھی ممکن نہیں۔"

(یہاں "نسلی انتشار" کے معنی یہ ہیں کہ ہندوستانیوں کو انگریزوں سے میل جول بڑھانے یا انگریزوں کے دوش بدوش نظام حکومت میں حصہ لینے کا موقع دیا جائے۔)

میرے لیے ضروری ہے کہ میں ان نام نہاد "مظلوم قوموں" کی نسلی کمتری اور پستی کو اچھی طرح جان لوں اور یہ اس کیلئے کافی ہے کہ میں اپنے لوگوں کی قسمت کو ان کمتر نسلوں کی قسمت کے ساتھ کبھی وابستہ نہ ہونے دوں۔

ان بیانات سے آپ خود نتیجہ نکال لیجئے۔ قیاس کن زگلستان من بہار مرا

اور اب دنیا دوسری عالمگیر جنگ میں گرفتار ہے۔ یہ جرمنی کی علیحدگی پسند، نسل پرست شہنشاہیت کا عظیم ترین کارنامہ ہے۔ اگر جنگ میں جرمنی کو کامیابی ہوئی تو دنیا کا معاشرتی نقشہ یہ ہوگا کہ دنیا چار طبقوں (چار

ذاتوں) میں تقسیم ہوگی۔ سب سے بڑا طبقہ جرمن حکمران طبقے کا ہوگا۔ دوسرا طبقہ تمام جرمنوں کا ہوگا جن کو اور تمام باشندوں کے مقابل نسلی برتری اور حاکمانہ برتری حاصل ہوگی۔ تیسرا طبقہ غیر جرمن یورپی باشندوں کا ہوگا (جن کی حیثیت ویش طبقے سے ہوگی) اور چوتھا طبقہ دنیا کے غیر باشندوں کا ہوگا جن کی حیثیت غلاموں سے بدتر ہوگی اور جن سے جانوروں کا سا سلوک کیا جائے گا۔ یہ ہولناک معاشری نقشہ جس کا اندیشہ New Statesman and Nation نے اپنے ایک مقالہ افتتاحیہ میں ظاہر کیا ہے اسی صورت میں صفحہ امکان سے مٹ سکتا ہے کہ اس جنگ میں جمہوریت پھر کامیاب ہو اور نسل پرست آمریت کا خاتمہ ہو جائے۔

حوالہ جات:

(1) V. Shiva Ram: Comarative colonial policy

(2) W.B. munro: The government of Europe

(3) W.Y. Elliot: The new british empire

(4) W.Y. Elliot: The new british empire

(5) P.T. Moon: Imperialism and world politics

(6) 146 ایکڑ فی کس

(7) 15 ایکڑ فی کس

(8) P.T. Moon: Imperialism and world politics

(9) W.Y. Elliot: The new british empire

(10) 2/2/1 پونڈ ماہوار یا ایک روپیہ ڈیڑھ آنہ یومیہ

(11) 40 پونڈ ماہوار یا سترہ روپیہ 5 آنہ یومیہ

(12) W.Y. Elliot: The new british empire

(13) W.Y. Elliot: The new british empire

(14) W.Y. Elliot: The new british empire

P.T. Moon: Imperialism and world politics (15)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (16)

Harold J.Lask: The danger of being a gentleman (17)

Harold J.Lask: The danger of being a gentleman (18)

Harold J.Lask: The danger of being a gentleman (19)

Harold J.Lask: The danger of being a gentleman (20)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (21)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (22)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (23)

V. Shiva Ram: Comarative colonial policy (24)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (25)

V. Shiva Ram: Comarative colonial policy (26)

J.Huxley and A.C. Huddon: we European (27)

J.Huxley and A.C. Huddon: we European (28)

J.Huxley and A.C. Huddon: we European (29)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (30)

P.T. Moon: Imperialism and world politics (31)

H.A.L. Fisher: A history and orld politics (32)

W.B.Munro: The government of europe (33)

W.B.Munro: The government of europe (34)

W.B.Munro: The government of europe (35)

W.B.Munro: The government of europe (36)

den dess der jude Kein Deutsher war waste (37)

ich zu meiner innern Glueklichen Zufriedep heit

Schon endgulting (Mein kampf erster band 2 kapital)

(38) یہ "آتھیلو Othello کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(39) اس جملے کا اصلی لطف ہٹلر کی جرمن عبارت ہی میں آسکتا ہے، اس کے غصے اور رنج کا ترجمہ مشکل ہے:-

"Der Schwarzhaarige Juden junge Lavert
Stundenlang Satanische
Freude in Seinem Gesicht, Aufdasahunglose
madchen, das
der mit Seinem Bluteschandet und damit Seinem,
des Madehens
Volke raubt."

تاریخ اور سیاسیات میں نسل کا تصور

مجلّہ ''سیاست'' حیدر آباد دکن 1941ء

عزیز احمد

نسلی امتیاز کی ابتداء:۔ بظاہر یہ امر ایک معمہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانوں کا ایک گروہ کیونکر انسانوں کے کسی دوسرے گروہ کو اپنے سے بالاتر یا اپنے سے حقیر تر سمجھنے لگا ہوگا اس سوال کا جواب محض ایک لفظ ہے جس میں ہزاروں سال کی تاریخ کا ایک اہم راز پوشیدہ ہے۔ پروپاگنڈا باور کرانے کی کوشش۔

تاریخ تمدن' انسان کی زندگی کا پہلا دور اس زمانے کو قرار دیتی ہے جب وہ طرح طرح کی کوششیں کر کے غذا جمع کیا کرتا تھا اسے زراعت بھی اچھی طرح نہیں آتی تھی۔ فطرت سے وہ بہت مرعوب اور خائف تھا۔ مذہب نے ابھی جنم نہیں لیا تھا اور انسان نے اپنے خوف کی تسکین اور انسداد کے لئے من گھڑت تصورات کا ایک سلسلہ قائم کر لیا تھا جن کو ''جادو'' کہا جاتا ہے۔

اگر جادو کا تجزیہ کیا جائے تو دو اہم تصورات پر اس کی بنیاد ہے (۱) ایک تو یہ کہ ایک چیز اپنی مشابہ چیز پیدا کرتی ہے یا اپنا اثر ڈالتی ہے مثلاً کثرت اولاد کا اثر فصلوں کے اچھے ہونے پر (۲) دوسرا تصور یہ تھا کہ اگر کوئی دو چیزیں کبھی ایک دوسرے سے مس کر چکی ہیں تو جدا ہونے کے بعد بھی اور بہت زیادہ فاصلہ پر ہونے کے باوجود بھی ایک دوسرے پر اثر ڈالتی ہیں مثلاً کسی شخص کے ناخون یا سر کے بال یا اس کے لباس کا کوئی حصہ جادو میں اس کو فائدہ یا نقصان پہنچانے کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ جادو کے اس پہلے تصور کو قانون مشابہت اور دوسرے کو قانون اثر متعدی' کہا جا سکتا ہے یہاں تک تو جادو کے ان تصورات کو بطور نظریوں کے ظاہر کیا گیا ہے لیکن بہت جلد وحشی انسان نے یہ بھی محسوس کیا ہوگا کہ جادو کو عملی طور پر بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ عملی جادو کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جادوگری، یعنی عملی جادو کی اثباتی صورت، یہ یہ کرو تو اس عمل کا نتیجہ یہ یہ ہوگا'

(۲) ممانعت، یعنی عملی جادو کی منفی صورت ''یہ یہ مت کرو ورنہ اس کا نتیجہ یہ یہ ہوگا۔

جادو کا نظریہ اتنا آسان تھا اور اتنی آسانی سے سمجھ میں آسکتا تھا کہ اس حد تک وحشی انسان کو استادوں کے خاص طبقے کیا چنداں ضرورت نہیں تھی عملی جادو کی حد تک بھی غالباً شروع شروع میں تو ایک پورا قبیلہ یا گروہ مل کر اس قسم کا جادو کرتا ہوگا مگر رفتہ رفتہ گروہ کے زیادہ ہوشیار اور چالاک لوگوں نے اس میں امتیاز حاصل کرنا شروع کیا اور اپنی قابلیت اور برتری ظاہر کرنے کیلئے اس میں طرح طرح کی موشگافیاں شروع کیں جادو کا فن رفتہ رفتہ عوام کے ہاتھوں سے نکل کر خواص کے ہاتھوں میں پہنچ گیا۔ انھیں خاص لوگوں کے ہاتھوں میں حکومت بھی آگئی کیونکہ یہ جادو کے امرونہی (جادوگری، اور ممانعت) جیسے دواہم اختیارات پر حاوی تھے جب اس طرح کا ایک طبقہ وحشی قبائل میں وجود میں آنے لگا تو اس نے اپنی قوت باقی رکھنے کیلئے بھی طرح طرح کی کوشش شروع کیں۔ عملی جادو ایک پراسرار قوت بن گیا جس کے ڈر سے اہل قبائل اپنے یہاں کے جادوگروں کا حکم ماننے پر مجبور تھے۔ اس طرح انسان کی ابتدائی زندگی کی جمہوریت کی جگہ ایک طرح کی ملوکیت پسندی ایک طرح کے استبداد نے لے لی۔ ملوکیت کی ابتداء بھی اسی طرح ہوئی ہوگی ایک ہوشیار اور چالاک آدمی قدیم وحشی قبیلہ کے ''بزرگوں کی مجلس'' کی طاقت کو سلب کر لیتا ہے اور خود مختاری سے قبیلہ پر حکومت کرتا ہے چنانچہ وحشی قبائل کے پہلے بادشاہ غالباً جادوگر ہوں گے ان کی جادوگری اور اس سے بڑھ کر ممانعت کے اختیارات جادو کے حدود سے بڑھ کر تمام امور پر حاوی ہو گئے ہوں لیکن جادو کے علاوہ بادشاہیت کے اور بھی راستے ہو گے۔ بعض ممالک میں بادشاہت یا سرداری جادو سے غیر متعلق بھی ہوگی لیکن زیادہ تر وحشی قبائل میں سرداروں اور جادوگروں میں کافی تعلق ہے مثلاً اب بھی ملایا میں پجاری اور بادشاہ دونوں زرد رنگ استعمال کرتے ہیں جو شاہی رنگ ہے۔ آئرستان سے لے کر ہندوستان تک تمام آریائی زبانیں بولنے والی قوموں کا ایک زمانے میں اعتقاد رہ چکا ہے کہ سردار یا بادشاہ میں ایسی فوق الفطرت یا جادو کی طاقت ہے کہ وہ (اپنی قوت تولید یا اس کے برعکس ضبط تولید سے) زمین کو زرخیز بنا سکتا ہے اور اسی طرح اور بہت سے فائدے پہنچا سکتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ہولی گریل کے قصے کی ایک تشریح اسی پر مبنی ہے بہ حیثیت مجموع یہ کہا جاسکتا ہے کہ تاریخ تمدن کے اس ابتدائی دور میں زیادہ تر بادشاہ پہلے کادوگر تھے اگرچہ کہ کچھ عرصے کے بعد یہ عمل باقی نہیں رہا اور جب مذہب نے جادو کی جگہ لے لی تو جادوگر بجائے بادشاہ بنے کے پجاری بنے لگے اور مذہب جو جادو کی جگہ عوام کی زندگی

پر حاوی ہو چکا تھا اس کے علمبردار بن گئے اسی زمانے میں دنیوی حکومت اور دینی (مذہبی) حکومت نے اپنے اپنے اثرات کی حدود کو متعین کرلیا اور جہاں تک ہو سکا تعاون کی کوشش کی۔ یہ رسم تاریخی زمانے تک بلکہ آج تک باقی ہے چنانچہ ہندوستان میں برہمن اور چھتری طبقوں کا تعلق اور اسی طرح قرون وسطی اور یورپ میں پوپ اور مقدس سلطنت روما (ہولی رومن امپائر) کے شہنشاہ کا تعلق (ابتدائی دور میں) اسی اصول کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

جادوگر بادشاہوں یا جادوگر سرداروں کے طبقے نے اپنی طاقت باقی رکھنے کیلئے طرح طرح کی کوششیں شروع کیں جن میں سے ایک کا ہمارے نفس مضمون سے گہرا تعلق ہے ان جادوگر بادشاہوں نے اس کی کوشش کی کہ وہ اپنے آپ میں ایک طرح کا بنیادی امتیاز ظاہر کریں جس کی وجہ سے وہ اپنے محکوموں کو بلند اور برتر معلوم ہوں چنانچہ انھوں نے اپنے آپ کو الوہی خصوصیات کا مرکز اور اس کے باعث عام لوگوں سے ممتاز ظاہر کرنا شروع کیا انسانی تمدن کی ابتداء کے زمانے میں انسانوں اور دیوتاؤں میں بہت زیادہ فرق نہیں تھا۔ دیوتا عام طور پر انسانوں کے مشابہ ہی سمجھے جاتے تھے اور انسان ہی کی کمزوریاں اور قوتیں کی گئے مبالغے کے ساتھ دیوتاؤں سے منسوب کی جاتی تھیں چنانچہ وحشی قبائل کا جادوگر بادشاہ اپنی رعایا کیلئے ایک طرح کا دیوتا ہوتا تھا۔

جادوگر بادشاہ جب دیوتا بنے کا دعویٰ کرتا تو عموماً اس کی دو ترکیبیں تو تیں۔

(۱) عارضی، اس صورت میں دیوتا کی روح کچھ عرصہ کیلئے اس کے جسم میں حلول کر جاتی اور اس کو علم الغیب ہوتا۔

(۲) مستقل اس صورت میں دیوتا مستقل طور پر ایک انسانی جسم میں منتقل ہو جاتا اور اس انسان نما خدا کا یہ فرض ہوتا کہ وہ معجزے دکھا کر اپنی الوہیت کا ثبوت دیتا رہے بعض اوقات دیوتا کی روح، انسانی جسم کے مرنے پر کسی دوسرے میں منتقل ہو جاتی (مثلاً دلالی لاما)

بہر حال تمدن انسانی کے اس ابتدائی دور میں جادوگر بادشاہ جو دیوتا بھی تھا اپنی الوہی خصوصیات کی وجہ سے عوام الناس سے ممتاز سمجھا جاتا تھا۔ وہ دیوتا کی اولاد نہیں کہلاتا تھا بلکہ خود دیوتا سمجھا جاتا تھا ابھی تک ''نسل'' کا تصور انسان کی سمجھ میں نہیں آیا تھا۔ غالباً انسان ابھی تک یہ بھی نہیں سمجھنے پایا تھا کہ اختلاط جنسی اور ستقرار حمل میں کوئی تعلق ہے۔ یا باپ کا بھی بچے کی پیدائش میں کوئی حصہ ہے حکومت مادری (میٹریارکل نظریہ) اسی تمدن کی پیداوار ہے اس کا اثر ابھی تک دنیا کے بہت سے حصوں پر باقی ہند۔ جنوبی ہند کی بعض

ریاستوں میں ابھی تک یہی طرزِ عمل ہے ماموں کا وارث بھانجہ ہوتا ہے باپ کا وارث بیٹا نہیں ہوتا۔ جائیداد مال سے بیٹے کو میراث میں ملتی ہے اور اس کے بعد اس کے بھانجے کو اس کی بہن یعنی اپنی ماں سے ظاہر ہے کہ اس تمدن میں امتیازِ نسلی کی زیادہ گنجائش نہیں تھی۔ اور دیوتا بادشاہ یا بادشاہ یا سردار کی عظمت کی نشانی محض اس کی ''الوہیت'' اس کی مافوق الفطرت طاقت ہوگی' چونکہ نسل کا دارومدار عورت پر تھا اس لئے اکثر یہ بھی ہوتا کہ بادشاہ غیر قوم کے ہوتے۔

لیکن اس تمام عرصے میں انسان برابر ترقی کر رہا تھا جہاں جہاں جغرافیائی حالات اور قدرتی حالات نے اس کی مساعدت کی اس نے فطرت کا اپنے دست بازو سے مقابلہ کیا ایک طرف تو اس نے اپنی حفاظت اور اپنے کام کاج کیلئے پلے پتھر اور پھر دھاتوں سے آواز بنائے تو دوسری طرف پیہم مشاہدے سے اس نے زراعت کے قوانین سمجھے اور سیکھے اور مشاہدے ہی سے اسے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنسی اختلاط اور حمل و تولید میں بہت گہرا تعلق ہے اس آخر الذکر راز کے معلوم ہو جانے سے اس کا معاشری نظام بدل گیا' حکومت مادری کی جگہ حکومت پدری (پیٹریارکل نظریہ کے مطابق) نے آہستہ آہستہ یعنی شروع کی اور اس کے ساتھ ہی ''نسل'' کا احساس شروع ہوا۔

انسانی تمدن نے غذا مہیا کرنے کی منزل سے گذر کر غذا پیدا کرنے (زراعت) کی منزل میں قدم رکھا اور انسان نے مستقل مزاجی سے آباد ہونا شروع کیا۔ دنیا کے تمام ابتدائی تمدنوں میں خواہ وہ ایک دوسرے سے جغرافیائی اعتبار سے کتنے ہی دور کیوں نہ ہوں ایک چیز مشترک تھی اور وہ یہ کہ ان سب کی بنیاد زراعت اور آبپاشی پر تھی لیکن اس زمانے میں چند در چند وجوہات سے محض جادو کے کمالات یا اس قسم کے مفروضات سے بادشاہ کا رعب وداب اور اس کی طاقت قائم نہیں رہ سکتی تھی اس عرصے میں مذہب وجود میں آ چکا تھا اور جادوگر بدل کر پجاری بننے لگے تھے جہاں کہیں مذہب نے ابھی تک نشوونما نہیں پائی تھی وہاں بھی ''باپ'' گوشہ گمنامی سے نکل کر قابل توقیر بن گیا تھا (خواہ یہ توقیر وحشی انسان نے عورتوں کی لالچ میں ''باپ'' کے قتل و استیصال کے بعد ہی بطور سزا کے اپنے اوپر کیوں نہ عاید کی ہو) تمدن کے اس دوسرے دور میں انسان نے اپنے باپ پر فخر کرنا شروع کیا تو بادشاہوں نے آگے بڑھ کے اپنے آپ کو دیوتا' دیوتا کا بیٹا یا دیوتا کی اولاد ظاہر کرنا شروع کیا چنانچہ قدیم اسکینڈینویا کے بادشاہ جو ساتھ ہی ساتھ مہا پجاری بھی ہوتے تھے اس کا دعویٰ کرتے تھے کہ وہ فری یا (Freja) کی اولاد سے ہیں۔ جو شمال دیو مالا اور مذہب میں سب سے بڑی دیوی سمجھی جاتی تھی۔ فراعنہ مصر اپنے آپ کو سورج دیوتا کی اولاد کہتے

تھے اور خود دیوتا ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اسی طرح راجپوتوں میں سورج بنسی اور ندر بنسی خاندانوں کے حالات سے ہمارے اکثر ناظرین واقف ہوں گے۔

ان شاہی خاندانوں کا جو اس طرح دیوتاؤں کی اولاد ہونے کا دعویٰ کرتے تھے ایک نشان امتیازی ہوتا تھا جو ان کو متعلقہ دیوی یا دیوتا سے منسوب کرتا تھا۔ نشان عموماً کسی جانور کی تصویر تھا' مثلاً بنڈیلا یا شیر یا عقاب یا اس طرح کا کوئی اور جانور یا پرندہ' مہابھارت میں اس قسم کے نشانوں کا ذکر ہے۔

المختصر یہ بادشاہ جو دیوتاؤں کی اولاد ہونے کے مدعی تھے ایسی رعایا پر حکومت کرتے تھے جو دنیا کے سرسبز و شاداب خطوں میں یا سونے کی کانوں میں پاس اطمینان اور فراغت کے ساتھ زراعت اور کان کنی آبپاشی اور صنعت میں مصروف تھی۔ دیوتاؤں کی اولاد ہونے کی وجہ سے بادشاہ اپنی رعایا سے ہر طرح ممتاز تھے اپنی آدم زاد رعایا پر ان کی فوقیت کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ وہ ''نسل'' میں کہیں زیادہ برتر سمجھے جاتے تھے۔ ایشیا میں بادشاہ کے ظل اللہ ہونے کے تصور اور یورپ میں بادشاہ کے حق خداوندی (ڈیوائن رائٹ آف کنگز) کی ابتداء یہیں سے ہوتی ہے۔

رفتہ رفتہ حکمران شاہی خانوادے عوام الناس سے الگ ہو کے ایک جداگانہ ''ذات'' بن گئے۔ معاشرہ یا سماج دو ذاتوں میں منقسم ہو گیا ''شاہی گھرانے'' اور عوام الناس' یہ دو ذاتیں اونچی ذات اور نیچی ذات' معاشی نقطہ نظر سے بھی ایک دوسرے سے ممتاز تھیں۔

اور ان میں سے پہلے کی بنیاد دوسرے کی محنت اور خدمت پر تھی۔ فراعنہ مصر کی روح پرواز کر کے آسمان پر جاتی تھی لیکن ان کے محکومین کی روحیں زمین کے نیچے تحت الثریٰ میں جاتی تھیں۔

اس طرح تمدن کے اس دور میں جب انسانوں کے فارغ البال گروہ زراعت اور صنعت برت رہے تھے اور زرخیر دریاؤں کی وادیوں میں کاشت کرتے تھے یا امریکہ اور جنوبی افریقہ وسط اور مغربی ایشیاء اور ہندوستان کی سونے کی کانیں کھود رہے تھے وہ ''نسل'' کے ایک فرضی تصور کے عادی ہو چلے تھے۔ یہ تصور ان کے حکمران بادشاہوں اور سرداروں کا عائد کیا ہوا تھا جو خود کو دیوتاؤں کی اولاد اور عوام الناس کو آدمی زاد اور اپنے سے کم تر قرار دیتے تھے۔

دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف زمانوں میں تاریخ تمدن کے ایک نئے باب کا آغاز ہوا اس بات کا عنوان ''جنگجوؤں کی آمد'' ہو سکتا ہے۔

انسانوں کے بہت سے گروہ ایسے خطوں میں بھی آباد تھے جہاں قدرت نے ان کیلئے آسانیاں

اور آرام فراہم نہیں کیے تھے ان بیابانوں اور پہاڑوں یا اسی قسم کی غیر زرخیز جغرافیائی خطوں میں رہنے والی قوموں نے اپنے خوش قسمت لیکن آرام طلب ہمسایوں پر حملہ کر کے ان کی زرخیز زمینوں پر قبضہ حاصل کرنے کی کوشش کی یہ کوش گویا ''محروم'' اقوام کی کوشش تھی کہ دنیا کی نعمتوں کا کچھ حصہ انہیں بھی ملے جنگجوؤں کی آمد کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہونے پاتا جب ایک گروہ زرخیز زمینوں میں بس کے آرام طلب بن جاتا ہے تو کسی نہ کسی جنگجو قوم کے جتھے حملہ کر کے اس کی ملکیت پر قبضہ کر لیتے ہیں اور اس کو محکوم بنا لیتے ہیں۔تہذیب وتمدن سے نا آشنا قومیں، ہن، تاتاری، مغل، ترک، اور اسی طرح کی ہزاروں قومیں بیابانوں سے اٹھیں اور متمدن ممالک پر چھا گئیں۔

یہ جنگجو حملہ آور قومیں جو خانہ بدوش تھیں، متمدن اور آباد قوموں کے مقابل وحشی تھیں کبھی کبھی متمدن اقوام کا تمدن ان فاتحوں کو اپنا مفتوح بنا لیتا ہے کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ مفتوحین سے صرف کچھ چیزیں سیکھتی ہیں کبھی کبھی یہ فاتح قومیں مفتوحین کو جبراً یا بطور تلقین اپنا تمدن ...... بشرطیکہ ان کا کوئی تمدن ہو بھی...... سکھانے کی کوشش کرتی ہیں۔

جنگ اور فتوحات، قتل اور غارت گری کے زمانے میں جہاں تک ''نسل'' کا تعلق ہے دوگونہ عمل ہوتا رہتا ہے ایک طرف تو فاتحین کیلئے ان کی ''نسل'' (بہ معنی قومیت یا چند نمایاں جسمانی خائص مثلاً رنگ، یا چہرے اور جسم کی وضع قطع) ہی باعث امتیاز ہوتی ہے اور ان کے مفتوح اور محکوم پست اقوام قرار دیئے جاتے ہیں لیکن دوسری طرف اس کے برعکس عمل یہ ہوتا رہتا ہے کہ امن کے فقدان اور قتل اور غارت گری کی گرم بازاری کے زمانے میں زنا اور بالجبر کو بھی بہت فروغ ہوتا ہے اس طرح فاتح قوم جو شروع میں ممتاز ہوتی ہے بہت جلد مفتوح قوم میں گھلنے ملنے لگتی ہے اور اس کے بعد جب وہ سرزمین میں آباد ہو جاتی ہے تو مفتوح قوم سے شادی بیاہ کا سلسلہ بھی شروع ہو جاتا ہے اور ''نسلی'' امتیاز رفتہ رفتہ مفقود ہو جاتا ہے۔

اس ''نسلی'' امتیاز کو باقی رکھنے کی صرف یہی صورت ہے کہ مفتوح قوم سے شادی بیاہ کرنے اس سے ملنے جلنے اس کو اپنے برابر سمجھنے کی سرکاری طور پر سخت ممانعت کر دی جائے۔اس قسم کی کوششیں دنیا میں بار بار کی گئیں مگر ان کا کبھی کوئی خاص نتیجہ نہیں نکلا۔

ہم دیکھ آئے ہیں کہ زرخیز سرزمینوں میں رہنے والے انسان جو زراعت اور صنعت میں ممتاز ہونے لگے تھے اس کے عادی ہو گئے تھے کہ اپنے بادشاہوں کو فوق البشر سمجھیں اور انھیں دیوتاؤں کی نسل سے یا ایک طرح کا دیوتا مانیں اس طرح یہ لوگ پہلے ہی سے ''نسل'' کے ایک فرضی تصور اور ایک فرضی نسلی امتیاز

کے قائل ہو گئے تھے، وحشی فاتح قوموں نے جب ان زراعت پیشہ لوگوں پر حکومت کی ابتداء اور اپنی برتری جتانا شروع کی تو یہ لوگ ان کو اپنے سے برتر سمجھنے لگے ہوں گے چنانچہ تمدن کے وہ مورخین جو تمدن انسانی کی ایک ہی جڑ قرار دیتے ہیں اور ج ونسلی نفوذ وانتشار کے نظریہ کی اہمیت پر زور دیتے ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ بادشاہ کی ''نسلی'' برتری (دیوتا کی اولاد ہونا) اور جنگجو قوموں کے دعوئے برتری میں اہم تعلق ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ حاکم اور محکوم قوموں کے تعلق کی بنا پر معاشی طبقوں کی بھی بنا پڑتی ہے۔ حاکم اقوام ار ایسے بادشاہ جو دیوتاؤں کی نسل سے کہلاتے تھے اعلیٰ طبقے سے تھے اور محکوم اقوام کے افراد یعنی عوام الناس کا بڑا طبقہ ادنی طبقے سے اس میں یہ بھی ہوتا تھا کہ کچھ عرصے کے بعد حاکم قوم کے عام باشندے بھی رفتہ رفتہ محکوموں کے طبقے میں شامل ہو جاتے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حاکم قوموں کے تعلقات شادی بیاہ اور ساتھ رہنے سہنے کی وجہ سے قدرتی طور پر بہت گہرے ہو جاتے اور رفتہ رفتہ حاکم اور محکوم مل کر ایک ہو جاتے یہ طرز عمل دنیا کے تمام حصوں میں ہو رہا ہے اور ازمنہ ماقبل تاریخ میں اس قدر نسلی اختلاط ہوا ہے کہ کوئی قوم اپنے آپ کو ''خالص'' نہیں کہہ سکتی۔

ہاں تاریخی زمانے میں چند قوموں نے اپنی نسل کو خالص رکھنے کی کوشش ضرور کی۔

ذات پات اور خاصبان خدا:۔ ایسی جنگجو اقوام ہزار ہا کی تعداد میں ہوں گی، اور جب انھوں نے ان امن پسند اقوام پر حملہ کیا ہوگا جو دریاؤں کی شاداب وادیوں اور چراگاہوں میں آباد تھیں تو یقیناً نسلی اختلاط ہوا ہوگا۔ اور یہ نسلی اختلاط اس قدر ہمہ گیر اور مکمل ہوگا کہ آج دنیا کی کوئی قوم یا کوئی جماعت کسی خالص نسل سے ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔

پھر بھی دنیا میں انسانوں کے بڑے بڑے گروہ ایسی ٹکڑیوں میں منقسم ہیں جو رنگ سر کی ساخت اور بسا اوقات چہرے کی ساخت اور قد میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کی جدا جدا ''نسلیں'' جدا جدا جغرافیائی خطوں میں بستی ہیں اور اکثر جداگانہ اقسام کی زبانیں بولتی ہیں۔

(ا) نسلوں کی تقسیم کے کئی معیار ہیں ان میں سے یورپ میں (اور خصوصاً انگلستان میں) سب سے زیادہ مقبول معیار رنگ کا ہے۔ رنگ کے لحاظ سے بنی نوع انسان کو پانچ گروہوں میں تقسم کیا جا سکتا ہے۔

(ا) سیاہ رنگ ''نسل'' اس گروہ میں افریقہ کے حبشی اور ان کی نسل کے باشندے جو دنیا کے بعض اور حصوں میں آباد ہو گئے ہیں شامل ہیں۔ مشرق الہند کے بعض بعض جزائر میں بھی سیاہ رنگ کے لوگ آباد ہیں۔

(۲) گندمی رنگ کی ''نسل'' اس گروہ کے باشندے شمالی افریقہ' حبش سمالی لینڈ' ایشیائے کوچک' عرب' عراق' ایران' ارمینا' جارجیا' خوارزم' ترکستان' چینی ترکستان' افغانستان' بلوچستان' ہندوستان' لنکا' برما' سماٹرا' جاوا' بورنیو اور جزائز مشرق الہند میں اکثر اور بیشتر آباد ہیں ان لوگوں کے متعلق ایک نظریہ یہ ہے کہ ان کا تعلق نام نہاد ''میڈی ٹرے نین نسل'' سے ہے۔ جس سے اطالوی' ہسپانوی وغیرہ بھی ہیں ایک دوسرا نظریہ ہے کہ یہ گروہ نارڈک (سفید رنگ) اور سیاہ رنگ نسلوں سے مل کر بنتا ہے اور ان میں زرد (چینی) نسلوں کا بھی خون شامل ہے۔ چہرے کے خدوخال کی حد تک یہ لوگ سفید اقوام سے قریب ہیں۔

(۳) زرد رنگ کی ''نسل'' اس نسل کے لوگ تبت' منگولیا' مانچوریا' کوریا' چین' ہند چینی' سیام اور جزائر جاپان میں بستے ہیں ان لوگوں کا رنگ زردی مائل ہوتا ہے اور چہرے کے خدوخال سفید اور گندمی رنگ کی اقوام سے مختلف ہوتے ہیں آنکھیں عموماً چھوٹی چھوٹی ہوتی ہیں اس ''نسل'' کے افراد نے بھی دنیا کے تمدن کی بہت خدمت انجام دی ہے اور جاپان کی ترقی کے بعد ''سفید اقوام'' کیلئے زرد خطرہ پیدا ہو گیا ہے۔

(۴) لال رنگ کی ''نسل'' کو دریافت ہوکے زیادہ عرصہ نہیں گذرا ان کی کئی قسمیں ہیں شمالی امریکہ کے اصلی باشندے جنوبی امریکہ کے باشندوں لیس بہت مختلف ہیں ان لوگوں کا رنگ دراصل لال نہیں مگر ان کو اصلی ہندوستانیوں سے ممتاز کرنے کیلئے سرخ ہندوستانیوں کا لقب دیدیا گیا ہے۔ اس ''نسل'' کے بعض بعض گروہوں نے بہت اعلیٰ درجہ کے تمدنوں کی بنیاد ڈالی مثلاً پیرو میں امکانی تمدن۔

(۵) سفید رنگ کی نسل اس نسل کو بے رنگ نسل بھی کہتے ہیں اور یہ نسل دنیا کی تمام نسلوں کو رنگ والی نسلیں کہتی ہے۔ یورپ میں اس گروہ کا بڑا حصہ آباد ہے اور یورپ سے نکل کر شمالی امریکہ کے بڑے حصے جنوبی امریکہ کے جنوبی حصے آسٹریلیا' سائبریا اور جنوبی افریقہ میں نوآبادیاں قائم کر رہا ہے ان نوآبادیوں میں سفید رنگ کی نسل دوسری قوموں کے آباد ہونے کی روادار نہیں۔

لیکن باعتبار رنگ نسلوں کی تقسیم سراسر غلط ہے تاریخی زمانہ ہی میں پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ایک رنگ کے لوگ دوسرے رنگ کے لوگوں پر حملہ آور ہوئے' قبضہ کیا اور ان میں گھل مل گئے مثلاً ہن اقوام جو دراصل زرد رنگ کی ہیں یورپ میں بس گئیں اور آج اہل ہنگری میں اور یورپ کے دوسرے ملک کے باشندوں میں امتیاز شکل ہے اس طرح ترکوں کی (زرد اور گندمی) سلطنت صدیوں تک بلقان اور وادی ڈینیوب میں باقی رہی اس زمانہ میں غیر معمولی حد تک دو مختلف رنگ کے باشندوں میں نسلی اختلاط ہوا ہوگا اسی طرح تاتاری قبال مشرق یورپ اور مشری اقصیٰ اور وسطی پر حاوی رہے اس زمانے میں بھی غیر معمولی نسلی اختلاط

ہوا ہوگا اور اسکی سب سے نمایاں مثال جنوبی امریکہ میں اسپین اور پرتگال کے حکمران گھرانوں اور اصل باشندوں کے میل ملاپ میں ملتی ہے۔

جب تاریخی زمانے میں ہمیں مختلف رنگ کی اقوام کے اختلاط باہمی شادی بیاہ یا عورتوں کو پکڑ کر لیجانے کی اتنی مثالیں ملتی ہیں تو زمانہ ماقبل تاریخ میں جبکہ انسان وحشی تھا۔ ایسی مثالیں لاکھوں کی تعداد میں ہونگی اگر آج اہل فنستان، اہل ہنگری اور یورپ کے دوسرے باشندوں میں امتیاز مشکل ہے تو کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ دنیا کی کوئی نسل خالص ہے اور اس کا رنگ شروع ہی سے ایسا ہوگا۔

رنگ کے امتیاز کی بناء پر نسل کی تقسیم سراسر غلط ہے۔

علم نسل کے ماہرین نے اب عام طور پر تسلیم کرلیا ہے کہ جغرافیائی حالات اور آب وہوا کا انسان کے رنگ پر بہت برا اثر پڑتا ہے اس کے علاوہ محض رنگ کو کوئی معیار نہیں قرار دیا جاسکتا افریقہ کے حبشی اور آسٹریلیاء کے اصلی باشندے کا رنگ ایک ہی ہے لیکن دوسرے نسلی خصائص سے دونوں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔

(ب) نسلی امتیاز کا ایک اور معیار بال اور بالوں کا رنگ ہیں اس لحاظ سے بنی نوع انسان کو تین گروہوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) Leiotrichy' سیدھے پتلے بال جو نیچے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جیسے چینیوں اور ایشیاء کے اور کئی زرد رنگ اقوام کے بال' اسکیموں لوگوں کے بال بھی اسی طرح کے ہوتے ہیں

(۲) Cymotrichy ہموار لیکن بل کھاتے ہوئے اور گھونگر والے بال مغربی ایشیاء یورپ' شمال مشرق 'افریقہ اور ہندوستان کے لوگوں کے بال اس طرح کے ہوتے ہیں۔

(۳) Ulotrichy اون کے جیسے بل کھاتے ہوئے بال اس طرح کے بال چینیوں کے اور آسٹریلیاء اور جزائر مشرق الہند میں سے چند کے اصلی باشندوں کے ہوتے ہیں۔

بالوں کے رنگ کی حدتک یہ کہ یورپ کے باہر' اور یورپ کے اکثر حصوں میں بھی بالوں کا رنگ عام طور پر سیاہ ہوتا ہے حالانکہ کبھی کبھی اس میں بھورے پن یا سرخی کی جھلک بھی ہوتی ہے شمالی یورپ اور یورپ کے اور بہت سے حصوں میں بال ہلکے رنگ کے ہوتے ہیں کبھی سنہرے کبھی زردی مائل کبھی راکھ کی رنگت اور اسی طرح اور بہت سے ہلکے رنگوں کے' سرخ' بال مغربی ایشیاء اور یورپ میں اکثر پائے جاتے ہیں۔ اہل ویلس' آئرستانیوں' شمالی اسکاچوں' یہودیوں اور فینون کے بال اکثر سرخی مائل ہوتے

ہیں۔

(ج) نسلی امتیاز کا ایک تیسرا معیار آنکھوں کا رنگ اور آنکھوں کی وضع ہے۔

بالعموم آنکھوں کا رنگ جسم اور بالوں کے رنگ سے مشابہ ہوتا ہے۔ آنکھیں بھی جسم کی جلد کے رنگ کی طرح قدرت کی اس تدبیر کی پابند ہیں کہ اپنے جغرافیائی ماحول کو برداشت کر سکیں مثلاً خط استواء کے قریب رہنے والوں کی سیاہی مائل جلد اور سیاسی مائل آنکھوں کی پتلیاں گرمی کو زیادہ برداشت کر سکتی ہے۔ یورپ کے باشندوں کی سفیدی مائل جلد اور نیلی یا بھوری آنکھیں گرمی اور آفتاب کی تمازت کی اس قدر متحمل نہیں ہو سکتیں۔ آنکھوں کی وضع کی حد تک یہ کہنا کافی ہوگا کہ چینیوں یا ''منگول'' اقوام کی آنکھیں چھوٹی اور پتلی ہوتی ہیں اور اہل یورپ اور ایشیاء کے دوسرے باشندوں کی آنکھوں سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اس قسم کی آنکھیں شاذ و نادر حبشیوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔

(د) قد کو بھی نسلی اختلاف کا معیار قرار دیا جاتا ہے۔ اگر چہ کہ یہ امر اب تسلیم کیا جاتا ہے کہ جغرافیائی ماحول اور آب و ہوا کا اثر قد پر پڑتا ہے، پھر بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ ایک حد تک قد کا نسل سے بھی کچھ نہ کچھ تعلق ہے مثال کے طور پر شمالی ناروے میں ایک طرف تو بلند قامت ناروستانی باشندے بستے ہیں اور ان کے ساتھ پستہ قد لیپ (لیپ لینڈ کے) باشندے بھی آباد ہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی قد کو نسل کا معیار نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ قد اکثر جغرافیائی ماحول کا پابند ہوتا ہے اور اس کے علاوہ ایک ہی گروہ اور ایک ہی خاندان کے افراد میں بسا اوقات قد کا اس قدر فرق ہوتا ہے کہ اعتبار سے نبی نوع انسان کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۱) ڈولی کوسی فالک...... یا لمبے اور پتلے سر والا گروہ

(۲) میسو کیسی فالک...... اوسط سر والا گروہ

(۳) براکی سے فالک...... چھوٹے اور چوڑے سر والا گروہ

یہ تقسیم اگرچہ کہ دوسرے معیاروں کے مقابل زیادہ قابل اعتماد ہے لیکن پھر بھی یہ قطعی نہیں۔ پہلے تو یہ کہ اس اعتبار سے گروہوں کی تقسیم کو قطعی نہیں تسلیم کیا جا سکتا، دوسرے یہ کہ اس طرح سروں کی ناپ میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے، اختلاف کی اس قدر گنجائش ہے کہ ہزاروں سروں کو ناپنے کے بعد اوسط نکالنا پڑتا ہے ایک اور شکل یہ بھی ہے کہ بعض نسلوں میں سر کی ساخت اور قد میں تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق کا خیال رکھنا بھی ضروری ہوتا ہے۔

(س) ناک کی وضع بھی نسل کی شناخت کا ایک معیار سمجھا جاتا ہے۔

(ص) نفسیاتی معیار بھی اور تمام معیاروں کی طرح ناقص اور غیر مکمل ہے چنانچہ ایک بہت بڑے امریکن ماہر نفسیات کے الفاظ ہیں۔

"علم الانسان کے ماہرین ابھی تک نسل کے کسی ایسے معیار پر متفق الرائے نہیں ہوئے ہیں کہ جس کی بنیاد پر ماہرین نفسیات نسلی گروہوں کو الگ الگ سمجھ کے ان کا امتحان کریں۔ ماہرین نفسیات بھی ابھی تک ایسے دماغی امتحانات لینے سے قاصر رہے ہیں جن کو ماہرین علم الانسان دماغ کی صلاحیت کا صحیح اندازہ کرنے کے قابل سمجھنے پر آمادہ ہیں۔ ان دونوں علوم کے ماہرین میں سے کسی نے بھی اب تک اپنے فنی طریق کار کو مکمل نہیں کیا ہے"۔

(ط) خون بھی امتیاز نسل کا معیار ہے۔ خون کے معیار دو ہیں۔

ایک تو پرانا معیار جو بالکل بے بنیاد ہے اور جس سے ہم ہندوستانی بھی عرصہ سے واقف ہیں۔ اس کو خون لا ہوا ہوتا یا "خون کا رشتہ" کہا جاتا ہے۔ انیسویں صدی سے پہلے یہ نظریہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ اس کی بنیاد ارسطو کے اس غلط نظریہ پر تھی کہ ایام حمل میں جب کہ عورت کا خون حیض کی صورت میں خارج نہیں ہوتا' بچے کی غذا اور پرورش کا باعث بن جاتا ہے۔ اسی قسم کی ایک توجہ توریت میں بھی ہے۔ اس نظریئے کو عام طور پر غلط تسلیم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ماں کا خون بچے کے جسم میں براہ راست داخل نہیں ہوتا اس طرح "خون" کے رشتے کا یا "خون ملے ہونے" کا ذکر محض مہمل ہے۔

لیکن نسلی امتیاز کیلئے خون کا ایک اور معیار بھی ہے۔ جس کا علم توالد و تناسل سے تعلق ہے اس کے اعتبار سے انسانی نسلوں کو "خون کے گروہوں" میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

اس صدی کے اوائل میں جب ایک شخص کا خون دوسرے کے جسم میں منتقل کرنے کی طبی کوششیں شروع ہوئیں تو یہ محسوس کیا گیا کہ ہر شخص کا خون ہر دوسرے شخص کے جسم میں منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ مزید تحقیقات سے یہ ثابت ہوا کہ نبی نوع انسان میں "خون کے گروہ" موجود ہیں اس قسم کے گروہ چار ہیں۔

(۱) پہلا گروہ جس کے خون کی جسمیات میں "اے بی" چپیدگی کے مادے ہوں

(۲) دوسرا گروہ وہ جس کے خون کی جسمیات میں "اے" چپیدگی کے مادے ہوں

(۳) تیسرا گروہ وہ جس کے خون کی جسمیات میں "بی" چپیدگی کے مادے ہوں

(۴) چوتھا گروہ وہ جس کے خون کی جسمیات میں "او" چپیدگی کے مادے ہوں

اکثر سائنس دانوں نے جن میں پروفیسر جے۔بی۔ایس۔ہالڈین بھی شامل ہیں' اس امکان پر زور دیا ہے کہ خون کے گروہوں کے ذریعے نسل کی تشخیص ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ رہنے والوں کے خون کی جسمیات میں اگر ''او'' مادے زیادہ ہوں تو اس کو مجموعی طور پر ایک خالص نسل قرار دیا جا سکتا ہے لیکن اس تشخیص سے اکثر نسل کے دوسرے معیاروں یعنی رنگ یا سر کے بالوں یا سر کی ساخت کے معیاروں کی غلطی کا اندازہ ہوتا ہے۔ متمدن قوموں کی حد تک اگر اس طریقہ کو استعمال کیا جائے تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کس غیر معمولی حد تک ایک ہی قوم کے باشندوں اور ایک ہی جگہ رہنے والی قوموں کے افراد ''خون کے گروہوں'' کے اعتبار سے باہم مختلف ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''نسل'' کی جانچ کا یہ طریقہ بڑا امید افزا ہے لیکن بقول پروفیسر جولین کے جوں جوں زیادہ تفصیل سے ''خون کے گروہوں'' کی جانچ کی جائے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بہت سی دشواریاں ہیں۔ ان دشواریوں کا اثر یہ ہے کہ نسلی تشخیص کے نتیجے بھی خاطر خواہ نہیں نکلتے اور اگر خون کے امتحان سے کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو بول جولین کے یہ کہ ''اگرہ کہ جو مواد اس طرح فراہم ہوتا ہے اس سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ایک زمانے میں انسانی گروہ ایک دوسرے سے اس قدر ممتاز تھے کہ وہ مختلف ''نسلیں'' کہلانے کے مستحق تھے مگر اسی مواد سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ بالکل ابتدائی زمانے سے اب تک انتہا نسلی اختلاط ہوتا رہا ہے۔

(ع) اب ''نسل'' کا صرف ایک معیار اور باقی رہ گیا ہے اور یہ سب سے غلط معیار ہے' یعنی زبان کا معیار اس معیار کی حد تک ہم تفصیلی بحث کریں گے۔

''نسل'' کے امتیاز اور تشخیص کے ان تمام معیاروں کا نتیجہ کیا نکلتا ہے؟ ناظرین کو محسوس ہو گیا ہوگا کہ ان میں سے ہر معیار سے کسی نہ کسی دوسرے معیار کی تردید اور تغلیط ہوتی ہے۔ کوئی دو معیار ایک نتیجے کی طرف نہیں پہنچاتے اور کسی ایک معیار کو قطعی اور مکمل نہیں کہا جا سکتا۔

اس لئے جہاں تک نسلوں کی تقسیم کا سوال ہے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا پہلے تو صرف پتہ چلتا ہے۔

معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد

اور اس کے بعد ایک اور حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اگر چہ کہ ہم انسانی نسلوں کی اصلی اور ابتدائی تقسیم سے ناواقف محض ہیں لیکن ان سب نسلوں میں غیر معمولی اختلاط جنسی ہوا ہے اور کوئی نسل ''خالص نسل'' کہلانے کی مستحق نہیں' بلکہ جولین ہکسلے وغیرہ تو لفظ ''نسل'' (ریس کے) استعمال کے مخالف ہیں۔ لفظ

''ریس'' جو انگریزی زبان میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے بلالحاظ معنی بہت مبہم ہے۔ یہ لفظ عبرانی یا عربی الاصل ہے اور ان زبانوں سے یورپ کی زبانوں میں مستعار لیا گیا۔ شروع شروع میں یہ لفظ ان جانوروں کے لئے استعمال ہوتا تھا جو ایک ہی خاص جانور جوڑے کی اولاد ہوں (جن معنوں میں ہمارے یہاں لفظ ''اصل'' استعمال ہوتا ہے) لیکن رفتہ رفتہ انگریزی میں یہ لفظ انسانوں پر منطبق کیا جانے لگا چنانچہ 1570ء میں یہ لفظ پہلی مرتبہ ان معنوں میں تحریر ہوا۔ اس لفظ کا استعمال اس قدر مبہم معنوں میں ہوتا گیا جتنے مبہم معنی اب اردو لفظ ''نسل'' کے ہیں۔

زبان کو ''نسل'' سے کوئی واسطہ نہیں لیکن انیسویں صدی کے بعض ماہرین لسانیات نے زبردستی ''نسل'' کے تصور کو زبان سے بھڑا دیا۔ یہ قصہ اس طرح شروع ہوتا ہے کہ '' آریائی خاندان السنہ کی بنیاد پر ایک فرضی آریائی' نسلی خاندان' ایک فرضی آریائی نسل کی بنیاد رکھی گئی۔

'' آریائی'' یا '' ہند یوروپی'' السنہ کا خاندان یورپ اور ایشیاء کے بڑے حصے میں پھیلا ہوا ہے۔ شمالی ہندوستان' ایران اور افغانستان کی زبانیں' اور یورپ میں ہنگری' فنلان استھونیا' لیپ لینڈ' باسک اور ترکی کے سوا باقی تمام علاقو کی زبان کا تعلق اسی خاندان سے ہے۔

تمام زبانوں میں جو اس خاندان السنہ میں شامل ہیں چند الفاظ ایسے ہیں جو ایک ہی جڑ سے نکلے ہیں اور اکثر و بیشتر' ہند یوروپی' زبانوں میں ایسے مشترک الاصل الفاظ موجود ہیں کہ جو دوسری زبانوں سے اپنا رشتہ صاف صاف ظاہر کرتے ہیں۔

مثال کے طور پر چند اعضاء کیلئے جو الفاظ اردو میں ہیں اس سے ملتے جلتے الفاظ (جن کی جڑ ایک ہی ہے) تقریباً تمام ہند یورپی زبانوں میں استعمال ہوتے ہیں مثلاً ''گھٹنا'' ''پاؤں'' ''دانت'' وغیرہ۔

ایک سے لیکر دس تک اعداد کے نام بھی تمام ہند یورپی زبانوں میں مشترک الاصل ہیں اسی طرح قریبی رشتہ داروں کے القاب جیسے باپ (پدر) ''ماں'' ''دختر'' ''خواہر'' بھائی (برادر) ''بھتیجہ'' وغیرہ تمام ہند یورپی زبانوں میں ایک ہی جڑ سے نکلے ہیں۔

اسی طرح بہت سے پالتو جانور مثلاً گائے وغیرہ کے نام اور ان سے متعلقہ چیزیں جیسے ''اون'' مشترک الاصل ہیں۔ زراعت اور باربرداری کے متعلق بھی بہت سے الفاظ ہم اصل ہیں۔ دھات کیلئے بھی ایک لفظ ایسا ہے جو سب زبانوں میں عام ہے (جس سے انگریزی لفظ ORE مشتق ہے) سمندر اور مچھلی کیلئے الفاظ نہیں ملتے لیکن ملاحی سے متعلق مشترک الاصل الفاظ ملتے ہیں'' دروازہ'' کیلئے ہم اصل الفاظ ان سب

زبانوں میں پائے جاتے ہیں اور جھونپڑیوں کی دوسری ضروریات سے متعلق بھی بعض بعض درختوں کے نام بھی ہم اصل ہیں اسی طرح "بھالو" "اوٹر" "موش" "پر" وغیرہ کیلئے تقریباً تمام ہندیورپی زبانوں میں مشترک الاصل الفاظ موجود ہیں "رات" اور "ستارے" کیلئے بھی ایک ہی جڑ کے الفاظ ان تمام زبانس میں موجود ہیں۔

ایک ہزار قبل مسیح سے پہلے آریائی (ہندیورپی) زبانیں بولنے والے لوگوں کی تاریخ کا ہم کو کوئی علم نہیں لیکن جس زمانے کی یادگار مندرجہ بالا الفاظ ہیں وہ اس سے بھی ہزار سال پہلے کا یہ اور اگر کوئی ذریعہ ہندیورپی زبان بولنے والی قوموں کے متعلق خیال آرائی کرنے کا ہے تو صرف ایسے چند الفاظ ہیں۔

ان الفاظ کی روشنی میں ہم صرف اس حد تک یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اب سے ہزار سال قبل پہلے کوئی گروہ ایسا ہوگا جو ایک ایسی زبان (ہندیورپی) بولتا ہوگا جس سے ہندیورپی خاندان کی تمام زبانیں نکلی ہیں۔ یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ جو قومیں آج ہندیورپی شاخ کی زبانیں بولتی ہیں وہ نسلاً بھی اس گروہ کی اولاد میں ہیں جو قدیم ہندیورپی زبان بولتی تھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہندیورپی زبانوں کے مشترک الفاظ ایک قدیم تمدن کی طرف ضرور اشارہ کرتے ہیں جن سے تمام ہندیورپی بولنے والی زبانیں مستفید ہوئیں۔ یہ تمدن چراگاہوں کا تھا۔ قدیم ہندیورپی بولنے والے لوگ اپنے جسم کے اعضاء کا الگ الگ نام رکھ چکے تھے۔ وہ گنتی گن سکتے تھے۔ اپنے قریبی عزیموں کو جدا جدا نام سے پکارتے تھے' جھونپڑیوں میں رہتے تھے' پالتو جانوروں کے علاوہ چند وحشی درندوں اور چند چھوٹے تکلیف دہ جانوروں (جیسے چوہوں) سے بھی انہیں سابقہ پڑ چکا تھا۔

لیکن مشترک زبان یا مشترک تمدن اور مشترک نسل میں بہت بڑا فرق ہے۔ ایک ہی زبان بولنے والوں کا ایک نسل سے ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بسا اوقات فاتح قوم مفتوح اقوام پر اپنا تمدن اور اپنی زبان زبردستی عائد کرتی ہے۔ مثال کے طور پر تاریخ انگلستان میں ہمیں دوبار اس کی نظیر ملتی ہے۔ جب اینگلوسیکسن اقوام نے انگلستان کو فتح کیا تو انگلستان کی اصل کیلٹک قسم کی زبان اور پرانے تمدن کا بھی خاتمہ کردیا۔ اسی طرح جب نارمنوں نے 1066ء میں انگلستان فتح کیا تو اپنی زبان اور اپنا تمدن ملک پر زبردستی عائد کرنا چاہا۔ کچھ عرصہ تک وہ اس کوشش میں مصروف رہے لیکن انگریزی زبان اس مرتبہ فنا نہیں ہوئی اور ان کا تمدن اور قدیم انگریزی تمدن مل کے ایک نیا تمدن پیدا ہوا۔

بسا اوقات اس کے برعکس یہ عمل ہوتا ہے کہ اگر مفتوح قوم زیادہ متمدن ہو یا اس کی زبان زیادہ شیریں

اور ترقی یافتہ ہو تو فاتح قوم اسکا تمدن یا اس کی زبان اختیار کر لیتی ہے مثالکے طور پر ہلاکو کی اولاد ایلخانی شاہوں نے اپنی تاتاری زبان چھوڑ کے بہت جلد فارسی زبان اختیار کر لی۔

ہندوستان کے مسلمان فاتحین میں سے اکثر کی مادری زبان ترکی تھی لیکن سب نے فارسی کو اپنی درباری زبان بنایا۔

بہر حال اگر بہت سی قومیں ایک ہی زبان بولیں تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی نسل سے ہیں۔اس کے برعکس اس کا امکان ہے کہ ان میں فاتح مفتوح کا یا محض ہمسائیگی کا تعلق رہا ہو۔

اس طرح آریائی یا ہندیورپی زبانوں کی بنیاد پر آریائی نسل کا جو افسانہ گھڑا گیا اس کی کوئی اصلیت نہیں اور اب تو اسے عام طور پر غلط قرار دیا گیا ہے۔

بہت سے حضرات نے قدیم ترین آریائی زبان بولنے والوں کا وطن وسط ایشیاء قرار دیا ہے۔بعض نے روس کی چراگاہوں اور بعض جرمن ماہرین لسانیات نے انکا وطن شمالی یورپ قرار دیا ہے۔لیکن سچ تو یہ ہے کہ لسانی اور نسلی نقطہ نظر سے اس کی ذرا بھی اہمیت نہیں ہے کہ یہ گروہ کہاں بستا تھا۔

''آریائی نسل'' کے نظریے کی تعمیر اور تخریب کی کہانی بہت دلچسپ ہے۔

''ہندیورپی'' زبانوں کے تعلق پر سب سے پہلے ایک فرانسیسی ماہر لسانیات گوردو نے تحقیق کی اگر چہ کہ اس کا تحقیقی کام چالیس سال کے بعد شائع ہوا۔

اسی درمیان میں 1883ء سر ولیم جونس کلکتہ کی عدالت العالیہ کے میر مجلس مقرر ہو کے ہندوستان پہونچے۔انہوں نے ہندوستانی زبانوں کا مطالعہ شروع کیا اور سنسکرت اور یورپ کی دوسری زبانوں کے تعلق پر روشنی ڈالی۔

سر ولیم جونس ہی نے لفظ ''آریا'' کو یورپی زبانوں میں رواج دیا۔انہوں نے اس لفظ کو محض لسانیاتی معنوں میں استعمال کیا تھا اور اس میں کہیں نسل کا تصور نہیں تھا لیکن بہت جلد اس کے معنے مسخ ہونے لگے۔

لفظ ''آریا'' کے معنے ''عالی مرتبت'' ہیں اور یہ لفظ عموماً دیوتاؤں سے منسوب کیا جاتا تھا' یہ لفظ سنسکرت اور ژند دونوں زبانوں میں استعمال ہوتا تھا اور ان زبانوں کے ذریعہ لفظ آریا یا اس کے مشتقات جدید ہندوستانی زبانوں اور فارسی میں استعمال ہوتے ہیں۔ہندوستان میں لفظ آریا مذہبی معنوں میں بھی استعمال ہوتا تھا اور ان لوگوں کیلئے استعمال ہوتا تھا جو برہمنوں کے دیوتاؤنکی پوجا کرتے تھے۔شمالی ایران کے میڈ (Medes) اپنے آپ کو آریا کہتے تھے ان کے چھ قبیلوں میں سے ایک کا نام یونانی مورخ

ہیرووونس نے اوراری زب توس لکھا ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ نہ صرف ہندوستان اور ایران بلکہ یونان میں بھی رائج تھا' یونانی اس کو مشرق کے باشندوں کے ایک خاص قبیلے کیلئے استعمال کرتے تھے اسی طرح رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کے زمانے میں وہ علاقہ جو اب خراسان اور افغانستان کہلاتا ہے" اریانا" کہلاتا تھا۔اسی لفظ" ایرانا" سے" ایران" مشتق ہے۔

سرولیم جونس نے جس کام کو شروع کیا تھا وہ یورپ میں اور خصوصاً جرمنی میں جاری رہا اور اس خاندان کی زبانوں کو" آریائی" زبابوں یا" ہندیورپی" زبانوں یا ہندجرمنی زبانوں کالقب دیا گیا۔

اٹھارویں صدی کے ختم اور انیسویں صدی کے شروع میں جرمنی کے رومانی اسکول کے مصنفوں کو مشرق وسطی اور خصوصاً ہندوستان وایران کی زبانوں اور ادبیات سے بہت دلچسپی پیدا ہوگئی ان مصنفوں میں سب سے پیش پیش فریدرش فان شلےگل تھا۔فریدرش فان شلےگل نے خود بھی سنسکرت زبان سیکھی اور اپنے بھائی آگست ولہلم فان شلےگل کو بھی اس کا شوق دلایا۔1818ء میں آگست ولہلم' جرمنی کی بون یونیورسٹی میں سنسکرت کا پروفیسر مقرر ہوا۔یورپ میں وہ سنسکرت کا پہلا پروفیسر تھا۔فریدرش فان شلےگل نے سب سے پہلے تقابلی قواعد زبان کے امکانات پر زور دیا اور اسکی کتاب Ueber die sprache und weisheit der inder بہت مقبول ہوئی۔

یورپ اور خصوصاً جرمنی کے لسانیاتی محققین مزید تحقیق میں مصروف رہے ان میں سے راسک نے خصوصیت سے اس امر کی بحث کی کہ زبان کو اس کے قواعد کی بناء پر جانچنا چاہئے اس کے الفاظ کی بنا پر نہیں۔راسک نے ہندوستان کا سفر بھی کیا اور پہلی مرتبہ اس امر کو ثابت کیا کہ ڈراویڈی زبانیں آریائی خاندان سے تعلق نہیں رکھتیں۔

گرم نے ان اصولوں کا پہلی بار مرتب کیا جس کی بناء پر صوتیاتی طور پر جرمانی زبانیں ہندیورپی زبانوں کے عام گروہ ہیں علحدہ ہوکر ایک جدا شاخ بن جاتی ہیں۔

لیکن ہمارے نقطہ نظر سے ہم بولٹ کا نام بہت اہم ہے اس جرمن محقق نے" زبان" اور" انسانوں" کے باہمی تعلق پر بحث کی اور آوازوں اور خیالات میں ایک طرح کا تعلق ظاہر کرنے کی کوشش کی۔اس طرح" زبان" اور" نسل" کے تعلق کے نظریئے کی ایک طرح سے یہیں سے ابتداء ہوتی ہے۔

جس کام کی احتیاط کے ساتھ ہم بولٹ نے ابتداء کی تھی اس کو ایک اور جرمن محقق شلائی شر نے بڑے جوش اور خروش سے اور احتیاط کا لحاظ رکھے بغیر کرنا شروع کیا۔شلائی شر نے علم لسانیات کو ایکطرف فلسفے

اور دوسری طرف سائنس سے زبردستی جاملایا۔ شلائی شر کا دعویٰ تھا کہ نسلوں کی تقسیم کی بنیاد زبان پر ہونا چاہئے اور دوسرے معیاروں یعنی رنگ یا سر کی وضع یا بالوں کی وضع یا بالوں کے رنگ پر نہیں۔ شلائی شر نے زبانوں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا تھا۔

(۱) علحدگی پسند زبانیں

(۲) چپیدگی اختیار کرنے والی زبانیں

(۳) ''گردان'' والی زبانیں

انہیں نام نہاد لسانی گروہوں کی مناسبت سے اس نے نسلوں کی تقسیم کی تھی۔

شلائی شر کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے قدیم ترین ''آریائی'' یا ''ہندیورپی'' زبان کو مکرر ترتیب دینے کی کوشش کی اور اس زبان میں ایک چھوٹی سی کہانی بھی لکھی ابر چہ کہ وہ خود اپنے مفروضات میں حد احتیاط سے تجاوز کر گیا تھا لیکن ''مکرر ترکیب'' پر ہی آج بھی تقابلی قواعد النسہ کا دارومدار ہے۔

شلائی شر کے خیالات کو لسانیات کے ایک اور ماہر بیون سن نے فروغ دیا جو 1841ء سے لیکر 1854ء تک دربار انگلستان میں پروشیا کا سفیر بھی تھا1847ء میں بیوسن نے برٹش اسوسی ایشن کے ایک جلسہ میں ''زبان اور ''نسل'' اور اس طرح علم لسانیات اور علم الانسان کے باہمی تعلق پر زور دیا۔ اس وقت تک ڈارون کی کتابیں شائع نہیں ہوئی تھیں لیکن بیون سن نے انسان اور حیوانات کے تعلق پر زور دیا اور انسان اور حیوان کے درمیان باعث فرق محض زبان کو قرار دیا' زبان ہی ایسی چیز ہے جو انسان کے سوا کسی اور جانور کو حاصل نہیں ہو سکتی یا کم از کم اب تک حاصل نہیں ہوئی۔ بیوسن کی ساری بحث کا مقصد یہ تھا کہ بنی نوع انسان کی نسلوں کی تقسیم بلحاظ النسہ ہونی چاہئے۔ لسانیات اور علم الانسان کے اس ''ناجائز تعلق'' سے جو غیر سائنٹیفک سائنس وجود میں آئی تھی وہ اس زمانے میں ''لسانیاتی انسانیات'' کہلاتی تھی۔

لیکن ''زبان'' اور ''نسل'' کے اس ناجائز تعلق'' میں سب سے زیادہ مورد الزام فریڈرش میکس لمر کو قرار دیا جاتا ہے اگر چہ کہ یہ الزام ایک حد تک غلط ہے ایک زمانہ تک میکس ملر نے شیلایشر اور بیونسن کے خیالات کو وسعت دی اور انہیں ایک مقبول اور عام فہم پیرائے میں پیش کیا۔ لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ اس نے اصطلاح ''آریائی'' کو رواج دیا۔ اس اصطلاح کو اختیار کرنے کا باعث میکس ملر کے دو مفروضات تھے۔ ایک تو یہ کہ ''ہندایرانی'' شاخ تمام ''آریائی'' زبانوں میں پرانی ہے اور چونکہ وہ خود اپنے وطن میں آریائی کہلاتی ہے اس لئے تمام زبانوں کو اس خاندان سے ہیں آریائی کہلانی چاہئے۔ اب اس مفروضہ کی

تردید ہو چکی ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ سنسکرت زبان یونانی کے مقابلہ میں ایسی زیادہ قدیم نہیں ہے ۔میکس ملر کا دوسرا مفروضہ یہ تھا کہ قدیم ترین آریائی زبان نے جس خطہ میں پرورش پائی وہ وسط ایشیا کا وہی حصہ ہوگا جس کو اہل روما اریانا (ایران) کہتے تھے۔یہ نظریہ بھی اگرچہ کہ بالکل غلط نہیں ثابت ہوا لیکن اس کی صحت کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔بعض محقق کہتے ہے کہ روس کی چراگاہوں میں اس قدیم ترین '' آریائی'' یا ہند'' یورپی'' زبان نے پرورش پائی ہوگی اور حال ہی میں ایک نیا نظریہ یہ قائم کیا گیا ہے کہ'' آریائی'' زبان' (اور'' آریائی نسل'') کا اصلی وطن بالٹک اور بحر شمالی کا ساحل تھا۔

میکس ملر نے سب سے بڑی غلطی یہ کی کہ پہلی مرتبہ آریائی زبانوں کی بنیاد پر'' آریائی'' ''نسل'' کا نظریہ قائم کیا۔خود میکس ملر کو اپنی غلطی بہت جلد معلوم ہوگئی اور تمام عمر اس نے اس کی تلافی کی کوشش کی تیر کمان سے نکل چکا تھا' انیسویں صدی کا یورپ جو نسلی امتیاز کے بہانے ڈھونڈھ ہی رہا تھا اسے ایک اچھا بہانہ ہاتھ آ گیا۔میکس ملر کے اس غلط نظریہ کو فرانس میں گوبی نو (Gobineau) اور جرمنی میں کوزی نا (Kossinna) لے اڑے اور'' نسل'' کے نظریئے زور پکڑتے گئے۔انگلستان کے بعض قابل ترین ادیبوں مثلاً کارلایل اور چارلس کنگلسلے نے بھی'' آریائی نسل'' کا ذکر کیا ہے۔انتہا ہوگئی کہ باوجود جدید ترین تحقیقات سے واقف ہونے کے مسٹر ایچ جی ویلز نے اپنی تاریخ عالم میں بھی آریائی زبان بولنے والوں ''کو'' کو آریائی نسل قرار دیا ہے۔

میکس ملر نے جن غلط نظروں کو رواج دیا تھا ان کی تردید کی خود اس نے سب سے زیادہ کوشش کی عجیب بات یہ ہے کہ اکثر مجھی کو اس نظریئے کا سب سے زبردست حامی سمجھا جاتا ہے جس کی اب میں اس شدت سے تردید کر رہا ہوں۔غالباً ایک حد تک میں خطاوار بھی ہیں کیونکہ میں نے اکثر آریائی نسل یا سامی نسل کا ذکر کیا ہے مگر اس سے میرا اشارہ محض ان لوگوں کی طرف تھا جو آریائی زبانیں یا سامی زبانیں بولتے ہیں۔

''1853ء میں بیون سن کے نام'' تورانی زبانیں'' کے عنوان سے میں نے ایک خط لکھا ایک باب میں جس کا عنوان انسانیات بنام لسانیات' تھا میں نے مطالبہ کیا کہ لسانی تحقیق اور انسانیات کی تحقیق کو اگر ایک دوسرے سے کامل طلاق نہ بھی دلایا جائے تو کم ازکم قانوناً ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دینا چاہئے۔

''میں اعلان کر چکا ہوں کہ کسی کھوپڑی کو آریائی قرار دینا ایسی ہی وحشت ناک حماقت ہوگی جیسے کسی ڈے لی کوسی فالک (لمبے اور پتلے سر والی) زبان کا تذکرہ''

جہاں تک ہم کو قدیم آریائی، سامی اور تورانی زبانوں کا علم ہے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ بیرونی الفاظ ان سب میں مستعار لئے گئے۔ جب ہمیں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ آریائی، سامی اور تورانی زبانیں بولنے والوں کے آباد واجداد ایک دوسرے کے قریبی ہمسائے تھے تو کیا ان میں امن کے زمانے میں آپس میں شادیاں ہوتی ہونگی اور کیا جنگ کے زمانے میں وہ مردوں کو مار کے عورتوں کو پکڑ نہ لے جاتے ہوں گے"؟

"لسانیات کے طالب علم جب آریوں کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب ان لوگوں کا ذکر ہوتا ہے جو آریائی زبانیں بولتے ہیں۔اس سے زیادہ کچھ نہیں"

"آریا وہ لوگ ہیں جو آریائی زبانیں بولتے ہیں، چاہے ان کے جسم کا رنگ کیسا ہی کیوں نہ ہو یا ان کا خون کچھ ہو۔ان کو آریا کہنے سے ہمارا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ انکے زبان کی گرامر آرین (آریائی) ہے۔"

"مقدس قانونی کتابوں سے ہمیں دھوکہ نہ کھانا چاہئے۔ محض یہ امر کہ ان میں مختلف نسلوں کے لوگوں میں باہم شادی بیاہ کرنے کی ممانعت ہے، شہادت دیتا ہے کہ فطرت انسانی ان احکامات سے زیادہ زبردست تھی۔قانون میں ممانعت ہو یا اجازت لیکن باہمی شادیاں اور بیاہ ہمیشہ ہوتے رہے

علم انسانیات کے ایک ماہر ہوریشو ہیل نے اس بناء پر کہ ڈراویڈی زبانوں کی قواعد اور آسٹریلیاء کے اصلی باشندوں کی زبان کی قواعد میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں اور اس کے علاوہ دوسری بنیادوں پر ڈراویڈی نسل اور آسٹریلیاء کے قدیم باشندوں کی نسل میں تعلق ظاہر کرنے کی کوشش کی۔ میکس ملر کی اس نظریئے سے تشفی نہیں ہوئی کیونکہ اس کا دارومدار زیادہ تر زبان پر تھا۔

جہاں سچے علم دوست علماء نے میکس ملر کی اس ترمیم کو پسند اور اختیار کیا وہاں انیسویں صدی کے یورپ کے وہ نمائندے جو نسلی برتری کے ثابت کرنے کے بہانے ڈھونڈ ھتے تھے میکس ملر کے پرانے نظریوں پر اڑے رہے لیکن اب تو جرمنی کے سوا باقی دنیا بھر میں "آریائی نسل" کی کہانی گاؤ خورد ہو چکی ہے اور زبان کو علم الانسان یا انسانیات کی تحقیق میں زیادہ دخل نہیں۔اگر کوئی دخل ہے بھی تو اس حد تک کہ زبان سے بعض وحشی اقوام کے تمدن کے مطالعہ میں مدد ملتی ہے۔

انیسویں صدی میں جب یورپ کی استعماریت اور شہنشاہیت نے پروپگنڈہ کیلئے اور بہت سے ذرائع اختیار کئے تو ان میں سے ایک نسل کا نظریہ بھی تھا۔نسل کے نظریئے کے معنی اب یہ ہونے لگے کہ بعض نسلیں

طبعاً پست اور ادنی درجے کی ہوتی ہیں اور اعلیٰ درجے کی نسلوں کا فرض ہے کہ ان کو تعلیم دی جائے۔ نسل کی بنیاد کبھی رنگ پر رکھی گئی اور کبھی زبان پر "آریائی نسل" کے غلط نظریئے کو بھی خوب فروغ ہوا۔

بعض نسلوں کی طبعی اور فطری پستی کا غلط نظریہ سب سے پہلے ایک فرانسیسی امیر ژوزف گابی نو نے پیش کیا۔ اپنی کتاب "انسانی نسلوں کی عدم مساوات پر مقالہ" میں جو 1855ء میں شائع ہوئی اس نے نام نہاد "آریائی نسلوں" کی برتری کا دعویٰ کیا۔ ایک اور فرانسیسی لاپوز نے اپنی تصنیف "لارین" میں اور زیادہ مبالغے سے کام لیا اور "آریائی" نسل اور "نارڈک" نسل کو ایک ثابت کرنے کی کوشش کی۔

جرمنی میں مشرقی پروشیا کے ایک شخص گستاف کوزی نا نے "نسل" کے اس تصور اور قدیم جرمنی کے آثار قدیمہ میں تعلق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ کوزی نا نے زمانہ ماقبل تاریخ کے علوم کو ایک طرح کا قومی فن قرار دیا۔ یہ اس کی کتاب کے نام ہی سے ظاہر ہوتا ہے کیونکہ اس شاہکار کا نام ہی **Die Deutsche Vorgeschichte eine hervorragend Nazionale Wissenschaft** ہے۔

کوزی نا کے نزدیک "نارڈک" یا "جرمانی" یا "آرین" ہم معنی ہیں۔ اور جرمنوں کے علاوہ اہل اسکنڈی نیویا بھی آریائی یا نارڈک کہلانے کے مستحق ہیں۔

"آریائی نسل" کا "نظریہ" نارڈک نسل کے نظریئے میں ضم ہوتا گیا جب ہم انیسویں صدی کی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کے پروپگنڈہ کا مطالبہ کریں گے تو اس کی مزید تفصیلات سے سابقہ پڑے گا۔

ہندوستان میں ہمیں "نسل" کا تصور سب سے پہلے سیاسیات کی روشنی میں ملتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ ذات پات کی تقسیم میں "نسل" کے تصور کا استعمال کیا گیا۔ یہ کہنا تحصیل حاصل ہے کہ ذات پات کی تقسیم نسل کی بنیاد پر نہیں بلکہ نسل کے ایک فرضی اور غلط معیار پر ہوئی۔

اس امر کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ آریائی زبان بولنے والی قوموں میں شروع شروع میں کسی طرح کی ذات پات کی تفریق اور تمیز نہیں تھی۔ ہندوستان سے باہر میڈی قبائل میں آریائی اور غیر آریائی دونوں طرح کے قبائل شامل تھے۔ ہیروڈوٹس نے ان کے جو نام نقل کیے ہیں اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں سے صرف ایک قبیلہ اپنے آپ کو "آریائی" کہتا تھا۔ لیکن بہت جلد یہ تمام قبائل گھل مل گئے اور ایک عام نام "میڈ" (Mede) سے وہ آج تک مشہور ہیں۔ ان کے پجاریوں کا طبقہ یعنی مغ (Magi) طبقہ غالباً غیر آریائی تھا۔

میڈیا کی طرح ایران خاص کی آبادی بھی نسلوں کے لحاظ سے، بہت ملی جلی تھی اگر پہلے پہلے آریائی زبان بولنے والے فاتحین اور وہاں کے باشندوں میں کوئی امتیاز تھا بھی تو بہت جلد رفع ہو گیا۔

اگر میڈیا اور ایران میں آریائی زبانیں بولنے والی قومیں مختلف النسل باشندوں سے گھل مل گئیں تو کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ہندوستان میں بھی ایسا کیوں نہیں ہوا ہوگا۔ اس کا جواب صرف ایک ہے کہ ساتویں صدی قبل مسیح میں ذات پات کے باقاعدہ معیار کے قائم ہونے سے پہلے اور ''کالے اصلی باشندوں'' سے تعصب پیدا ہونے سے پہلے ان کا اصلی باشندوں سے ضرور شادی بیاہ اور میل ملاپ ہوا۔ یہاں تک کہ ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ ذات پات کا ابتدائی خاکہ بھی آریوں نے ڈراوِڈی لوگوں ہی سے اڑایا۔ ڈراوِڈی تمدن ہی سے آریوں نے بہت کچھ سیکھا۔ اور اگرچہ اپنی زبان انکی آبادی کے بعض طبقوں پر عائد کر دی لیکن نام نہاد آریائی تمدن پر جتنی تحقیق ہوتی جا رہی ہے ڈراوِڈی اثر ثابت ہوتا جا رہا ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ کے '' آریائی'' اصل سے ہونے کے نظریئے مقبول ہوئے تو ہندوستانیوں کو بھی فخر کرنے کا موقعہ ملا کہ ان کا تعلق اس نسل کی قدیم تر شاخ سے ہے۔ اسی بنیاد پر اس زمانے میں کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں سے قابل ذکر رومیش چندر دت کی کتاب ہے۔ اس میں ذات پات کی بنیاد کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ اگرچہ کہ بہت دلچسپ ہے لیکن جدید ترین تحقیقات اسے قبول نہیں کرتی۔

اب یے امر ثابت ہو چکا ہے کہ بعض ڈراوِڈی زبانیں سنسکرت زبان سے بھی بہت زیادہ پرانی ہیں ہندوستان کے آثار قدیمہ ڈراوِڈی تمدن کی عظمت اور پختگی کی گواہی دے رہے ہیں اس لئے اس امر سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جب آریائی بولنے والے گروہوں نے ہندوستان پر حملہ کیا تو ایک ایسی قوم کو اس ملک میں آباد پایا جو ان سے زیادہ متمدن تھی اور اس قوم سے انہوں نے بہت کچھ سیکھا ان چیزوں میں جو انہوں نے مفتوح قوم سے سیکھیں غالباً مذہب بھی تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ میڈیون کا پجاری طبقہ ''مغ'' آریائی زبان بولنے والا طبقہ نہیں تھا۔ اسی طرح ہندوستان کا پجاری طبقہ یعنی'' برہمن'' بھی غالباً ابتداء میں ڈراوِڈی تھا۔ آریوں کے آنے بلکہ ساتویں صدی تک پجاریوں کا یہ طبقہ ''ذات'' نہیں تھا۔ سورج اور سانپ کے قدیم پجاری مصر سے لے کر ہندوستان تک پھیلے ہوئے تھے۔ سلیٹر کا نظریہ یہ ہے کہ مصر کیلئے ہیلیو لتھک تمدن کے داعی ڈراوِڈی لوگوں میں گھلے ملے اور اس طرح برہمن وجود میں آئے۔ پروفیسر ایلیٹ اسمتھ نے سلیٹر کی اس رائے سے اتفاق کیا ہے۔

جب آریائی زبان بولنے والے فاتحین نے ہندوستان کا مذہب سیکھا تو ان ڈراویڈی برہمنوں یا پجاریوں کی توقیر کی ہوگی۔ اوران سے اور دوسرے ڈراویڈی لوگوں سے شادی بیاہ بھی کیا ہوگا۔ لیکن چونکہ وہ بحیثیت فاتحین کے آئے تھے اس لئے سپاہی (جو چھتریوں کی ذات بن گئے) اس زمانہ میں برہمنوں سے زیادہ سمجھے جاتے ہوں گے بلکہ اس لحاظ سے تو راجا (جنہوں نے پجاریوں اور بادشاہوں کی الگ الگ تقسیم عمل کے بعد دیوتاؤں کی اولاد سے ہونے کا دعویٰ کیا تھا) اپنے آپ کو برہمنوں سے برتر سمجھتے تھے قدیم جادوگروں کے درجے سے پجاری اور راجاؤں دونوں نے ترقی کی تھی اور دونوں طبقوں میں شروع شروع میں رقابت ہوگی۔ طاقت کے درچے پہلے تو راجاؤں اور سپاہیوں نے معاشرتی نظام میں اپنے بہترین جگہ رکھی ہوگی لیکن ہندوستان کی سخت اور تیز و تند آب وہوا' گرمیوں کی شدت' وبائیں' بارش کے سیلاب' طوفان' قحط سیالیان' قدرت کی یہ سب سختیاں ایسی تھیں کہ پجاری ہی اپنے منتروں سے ان کا کچھ علاج کرسکتا تو کرسکتا۔ یہ راجاؤں اور سپاہیوں کی طاقت سے باہر تھے۔ وہم پرستی نے جو ہمیشہ فطرت انسانی کا بڑا جزو ہے۔ رفتہ رفتہ یہ سمجھ کر کہ پجاری ہی (پرانے جادوگر کی طرح) قدرت کی طاقتوں کا مقابلہ کرسکتا ہے' معاشرت میں پہلی جگہ اسے دی اور راجاؤں کو (وہ دیوتاؤں ہی کے اولاد سے کیوں نہ سہی) اور سپاہیوں کو ثانوی جگہ ملی۔

اس زمانے میں ذات پات کا تصور بہت ہی مدھم صورت میں نشوونما پارہا تھا لیکن اس نے وہ شکل نہیں اختیار کی تھی جو بعد میں اختیار کی۔

ڈراویڈی سوسائٹی میں ایک اور چیز تھی جس نے ذات پات کی بناء میں شاید تھوڑا بہت ہاتھ بٹایا ہو' قدیم ہندوستان میں بھی دنیا کے اور بہت سے حصوں کی طرح تقسیم عمل کے رجحانات تھے۔ باپ کا ہنر بیٹا اچھی طرح سیکھ سکتا ہے' اور بیٹے کے بعد پوتا' اس طرح پیشے موروثی بجاتے ہیں۔ بعض پیشے ایسے گھناونے ہوتے ہیں کہ چھوت چھات کا بھی امکان ہوسکتا ہے لیکن یہ ہندوستان میں کوئی ایسی انوکھی چیز نہ تھی اور محض اس کو ذات پات کی بنیاد قرار دینا زیادتی ہے۔

بہر حال قدیم ترین ڈراویڈی سوسائٹی میں غالباً ''برہمن'' موجود تھے۔ جنگجو آریائی زبان بولنے والے راجا اور سپاہی بن کے آئے۔ مگر مفتوحین سے تمدن سیکھا ان کو اپنی زبان سکھائی آپس میں شادی بیاہ اور بہت زیادہ نسلی اختلاط ہوا۔

تو پھر ذات پات کا خیال کیونکر پیدا ہوا؟

ان جنگجو فاتحین کے اولین ادب کا ہم مطالعہ کریں تو دو متضاد چیزیں ملتی ہیں ایک تو یہ کہ اول اول ان لوگوں میں آپس میں کسی طرح کی ذات پات کی تفریق نہیں تھی۔ (اس سے اس نظریئے کی تائید ہوتی ہے کہ ذات پات کا خیال ان کو ڈراویڈی نظام معاشرت دیکھ کر آیا) دوسرے یہ کہ ذات کیلئے لفظ ''وارنا'' سنسکرت میں استعمال ہوتا تھا جس کے اصل معنیٰ ''رنگ'' کے ہیں۔ اس بنیاد پر اور رگ وید مین ہندوستان کے اصلی باشندوں کا جس طور پر ذکر ہے اس پر نظریہ قائم کیا گیا کہ آریائی فاتحین نے اپنے آپ کو سیاہ فام ڈراویڈی اقوام اور اصلی باشندوں سے ممتاز رکھنے کیلئے ذات پات کے اصول قائم کئے۔ یہ نظریہ ایک زمانہ میں یورپ میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ ہندوستانی بھی اسی کو مانتے تھے کیونکہ رگ وید مین سیاہ فام اصلی باشندوں کو بہت برا بتایا گیا ہے۔

میکس ملر نے اس نظریئے کی تردید کی ہے کہ محض رنگ پر ذات پات کا دارومدار ہے کیونکہ جنوبی ہندوستان میں بکثرت سیاہ فام برہمن آباد ہیں اور کوئی بھی ذات دوسری ذات سے باعتبار رنگ مختلف نہیں۔

یہ دو امور (۱) آریاؤں میں شروع میں ذات پات کا فرق نہ ہونا (۲) لفظ ''وارنا'' جو ''آریائی'' اور ''غیر آریائی'' میں فرق کرنے کیلئے استعمال ہوا' کے اصل معنیٰ ''رنگ'' لہونا' بظاہر تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہندوستان آتے ہی نام نہاد آریائی فاتحین نے اپنے آپ کو خالص رکھنے کی کوشش کی اود ذات پات کے ذریعے نسلی امتیاز کو باقی رکھا۔

لیکن تاریخ کا مطالعہ اور جدید ترین تحقیقات اس خیال کو غلط ثابت کرتی ہیں پہلے تو یہ کہ برہمن طبقہ ڈراویڈیوں میں پہلے سے موجود تھا اور آریائی بولنے والے ان کے شاگرد رہے۔

دوسرے یہ کہ رگ وید جس میں ہندوستان کے اصلی باشندوں (غالباً جنوب اور وسط ہند کے ڈراویڈی باشندوں کو غیر متمدن' سیاہ فام' وحشی قرار دیا گیا ہے' ساتویں صدی قبل مسیح میں لکھی گئی۔ ویدوں کے زمانے (ساتویں صدی قبل مسیح) سے قبل آریائی زبان بولنے والے فاتحین یقینی طور پر ڈراویڈی باشندوں سے بہت کچھ گھل مل چکے ہوں گے۔ اس طرح جن برہمنوں نے اپنے ''آریائی'' ہونے کا افسانہ تصنیف کیا وہ خود مخلوط آریائی اور ڈراویڈی نسل کے تھے اور ذات پات نے ''نسل'' کو خالص تو کبھی بھی نہیں کیونکہ برہمنوں کو ہر ذات کی عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت تھی۔

دراصل ہوا یہ کہ آرایائی بولنے والے فاتحین کو ہندوستان میں پھیلنے کیلئے یہاں کے کہیں زیادہ متمدن ڈراویڈی باشندوں سے (جن کا رنگ شمالی ہندوستان میں غالباً اس زمانے میں بھی ایسا ہی ہوگا جیسا آج

کل ہے) مسلسل لڑنا پڑا ہوگا اور وہ ان میں ملتے گئے ہوں گے۔ پروفیسر شنائیڈر کے خیال میں یہ نسلی اختلاط 1200ء تا 1100ء قبل مسیح میں شروع ہوا ہوگا اور دریائے گنگا کی وادی میں اس کا سب سے زیادہ موقع ملا ہوگا کیونکہ وہیں 700 ق۔م کے بعد ویدی تمدن کی ابتداء ہوئی۔ تمام اعلیٰ درجے کے تمدنوں کی طرح اس ویدی تمدن کی بنیاد مذہب پر تھی۔ اس کے ساتھ ہی اسی طرح کی روایت بھی پھیلی جو یہودیوں میں پھیل چکی تھی۔ یعنی ان لوگوں نے اپنے آپ کو خاصان خدا تصور کیا جن کے لئے خدا نے اپنی نعمتیں بنائی تھیں۔ بزعم خود خدا کے یہ خاص بندے کوہستانوں کو عبور کر کے ہندوستان آئے، پنجاب اور پھر گنگا کی وادی کو عبور کیا اور یہاں سلطنتیں قائم کیں۔ بندھیا چل کے جنوب کے باشندے (جو زیادہ تر موسم اور آب وہوا اور شاید سیاہ تر قوموں سے میل جول کی وجہ سے) نسبتاً سیاہ فام تھے ان نام نہاد آریاؤں سے مل جل چکے تھے اس ملاپ کے بعد ہی انہوں نے سیاسی (نہ کہ نسلی) لڑائیوں کی بناء پر جاکر جنوب میں پناہ لی تھی ملچھ اور نجس اور کالے قرار پائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ساتویں اور آٹھویں صدی قبل مسیح کے ویدی تمدن کے علمبردار ہندوستان میں اپنے آنے اور ہندوستانی تمدن سیکھنے کی اصلی کہانی بھول چکے تھے۔ وہ یہ بھی بھول چکے تھے کہ اسی نام نہاد "سیام فام" ڈراویڈی قوم کا کتنا خون ان کی رگوں میں دوڑ رہا تھا انھوں نے یہ فرض کرلیا کہ وہ شروع ہی سے ایک خالص نسل رہے ہیں اور اپنے آپ کو برگزیدہ اور ممتاز "آریا" سمجھنا شروع کیا۔ ذات پات کا مبہم سا غیر ترقی یافتہ شائبہ جو ڈراویڈی تمدن میں تھا اس کو اپنا حربہ بنا کے وادی گنگا کی سلطنت کی بقاء کیلئے انھوں نے ایک ایسے تمدن کی بنیاد ڈالی جس کی بنیاد نسلی امتیاز اور رنگ کے امتیاز کے مفروضات پر رکھی۔

اس طرح کا معاشی اور معاشرتی نظام قائم کرنے میں برہمنوں کا سراسر فائدہ تھا۔ نئے معاشری نظام میں انھیں اول ترین جگہ حاصل تھی۔ وہ خاصان خدا "آریائیوں" میں خاص الخاص تھے۔ مذہب، فلسفہ قانون سب کی ترتیب ان کے ہاتھ میں تھی ایک طرف تو انہوں نے "رنگ" کو جو شمالی ہندوستان میں آسان ترین معیار ہوسکتا تھا ذات پات کا معیار ٹھیرایا۔ دوسری طرف ذات پات کے اصول کی مذہبی توجیہ مسئلہ تناسخ کے ذریعے کی۔ کسی شخص کا کسی ذات میں پیدا ہونا محض اتفاق نہ تھا بلکہ اس کے گذشتہ جنم کے گناہوں اور نیکیوں کا نتیجہ تھا۔

ذاتوں کی تقسیم میں چھتریوں (راجاؤں اور سپاہیوں) نے برہمنوں کا ساتھ دیا۔ یہ معاشرتی نظام معاشی طور پر ان کیلئے سودمند تھا۔ وہ برہمنوں کی روحانی طاقت اور اسکے اثر سے مرعوب تھے اسلئے اگر

برہمنوں نے اپنے لئے اس نظام معاشرت میں اولین جگہ لی تو اس میں انھیں کوئی اعتراض نہ تھا۔ اس کے علاوہ اگر برہمن اعیان مذہب تھے تو چھتری طبقہ اس دنیا کے اعیان اور امرا کا تھا۔ ان میں سے اکثر کا سلسلہ نسب چاند اور سورج دیوتاؤں سے ملتا تھا اس لئے نظام معاشرت نے محکوم اقوام کو ان کا غلام بنا دیا تھا ان میں سے کوئی کبھی کبھی برہمن بھی بن سکتا تھا جیسے وسوامترا' ویش طبقہ جو ذات پات کے اس نظام میں تیسرا درجہ رکھتا تھا صناعوں اور زراعت پیشہ لوگوں کا تھا زیادہ صحیح الفاظ میں ویش طبقے کیلئے یہ پیشے مقرر کئے گئے یہ طبقہ گو مذہبی اعتبار سے ''آریا'' سمجھا جاتا تھا اور اس کے افراد کو نجات کی امید رہتی تھی لیکن دراصل ملا جلا یا مخفوظ طبقہ تصور کیا جاتا ہوگا کیونکہ فاتح قوم کے عوام مفتوح قوم میں زیادہ مل جل جاتے ہیں اور ان سے شادی بیاہ بھی کرتے ہیں۔ معاشی اور معاشرتی اعتبار سے ویش ذات کی کی آٹھویں صدی قبل مسیح میں غالباً وہ حیثیت ہوگی جو اینگلو انڈین یا ''متوطن ہند'' یوروپین طبقے کی برطانوی راج کی پہلی اور دوسری صدی میں رہی ہے چند خاص (اور مقابلتاً اچھے پیشے) ان کیلئے مخصوص کردیئے گئے۔ ان کے ساتھ بہت سی رعایتیں کی گئیں۔ معاشی نقطہ نظر سے اس ذات کی سرپرستی اس لئے ضروری تھی کہ یہی کھیتی باڑی اور زراعت وصنعت کا کام کرتی تھی چنانچہ مگا ستھنیز نے اس امر پر تعجب کیا ہے اور اس کی تعریف کی ہے کہ جنگ کے زمانے میں بھی کوئی ان سے معترض نہ ہوتا تھا (لیکن میگا ستھنیز کا زمانہ وہ تھا جب ذات پات کے خلاف وہ ردعمل شروع ہوچکا ہوگا جس کی پیداوار اشوک تھا)

یہ تین ذاتیں شروع میں تین معاشی اور معاشرتی طبقے ہوں گی اس قسم کے طبقے یونان اور ایران میں بھی نمایاں ہوئے لیکن ذاتیں نہیں بننے پائیں جس چیز نے ان معاشرتی طبقوں کو ذاتیں بنایا وہ دراصل چوتھی ذات تھا جس سے اجتناب اور احتراز لازم قرار دیا گیا۔ اور یہ اجتناب اور احتراز رفتہ رفتہ تمام ذاتوں پر عائد ہوگیا یہ چوتھی ذات شودروں کی تھی۔ یعنی ان سیاہ فام اصلی باشندوں اور مفتوحین کی جن کا ذکر ہم رگ وید میں پڑھتے ہیں۔ شدید روید نہیں پڑھ سکتے تھے نہ انھیں مکتی حاصل ہوسکتی تھی نہ نروان' پہلی تین ذاتوں کے مقابلے میں وہ بدرجہا زیادہ حقیر تھی وہ نیا تمدن جس نے ان سے بہت کچھ سیکھا تھا انھیں مستقل طور پر معاشی مساوات یا سیاسی مساوات کے امکانات سے بہت نیچے گرا دینا چاہتا تھا۔

اس طرح واضح ہوجاتا ہے کہ ''ذات پات'' کی بنیاد معاشی اغراض پر تھی جن کیلئے ''نسل'' کے غلط تصورات کو مذہب نے استعمال کیا۔ ویدی شعراء اس تصور کے لئے لوگوں کو عرصے سے تیار کر رہے تھے جب یہ اصول معاشرت قائم ہوگیا تو اس کی مذہبی توجیہ کی گئی۔

چاروں ذاتوں کے درمیان ہر طرح کے معاشرتی تعلقات ممنوع قرار دیئے گئے تاکہ معاشی نظام قائم رہے اور ''نسلی'' اختلاط نہ ہونے پائے چنانچہ مختلف ذاتوں کے لوگ ایک ساتھ کھانا نہیں کھا سکتے کیونکہ معاشرتی تعلقات ''نسلی'' تعلقات کا پیش خیمہ بن جاتے ہیں۔

معاشی جد فاصل رفتہ رفتہ محض مذہبی اور معاشرتی بن کے رہ گئی اور اگرچہ کہ معاشی حالات بدل گئے لیکن ذات پات کی قید ابھی تک ہندوستان میں باقی ہے۔ شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے دوران میں ذات پات کے نظام کی معاشی اہمیت بالکل صفر ہوگئی اس کے علاوہ اسلام کی مساوات کا تصور ذات پات کی تفریق کے بالکل متضاد تھا یہی وجہ ہے کہ شمالی ہندوستان میں ذات پات کی قید اس قدر سخت نہیں جتنی جنوبی ہند میں ہے اگر جنوبی ہند میں اب بھی ذات پات کی قید سخت ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ ذات پات کے اصول ڈراویڈی لوگوں کے مرتب کئے ہوئے ہیں ''اور آریوں'' سے ان کا کوئی تعلق نہیں (جیسا کہ سلیٹر کا خیال ہے) بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انگریزی حکومت کے قیام کے وقت تک جنوبی ہند کا معاشی نظام وہی پرانا تھا۔ گوتم بدھ اور اشوک اور اکبر کی کوششوں کا ہندوستان کے اس جنوبی حصہ پر اثر نہیں ہوا۔

اپنے آپ کو ''خاصان خدا'' سمجھنے کی ایک اور پرانی تاریخی کہانی بہت دلچسپ ہے ہندوستانی اآریائی بولنے والی قوم نے اسی وجہ سے ذات پات کا نظام مرتب کیا اور اس پر عمل پیرا ہوئے لیکن یہودیوں نے جب اپنے آپ کو ''خاصان خدا'' ٹھیرایا تو دنیا کو صرف دو ذاتوں میں تقسیم کیا ایک تو خود نام نہاد بنی اسرائیل اور دوسرے ساری دنیا کے منکرین۔

یہودیوں کی ''نسل'' کبھی خالص نہیں رہی ''یہودا'' اور ''اسرائیل'' دو قبیلوں کے مجموعے تھے۔ ان دو طرح کے سامی زبان بولنے والی قبیلوں میں سے ایک نے شمالی فلسطین اور ایک نے جنوبی فلسطین میں چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم کیں۔ ان میں سے یہودا کے دو بادشاہوں نے جو پیغمبر بھی سمجھے جاتے تھے ذرا شان شوکت سے حکومت کی یہ دو بادشاہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہ السلام تھے لیکن ان کی شان وشوکت جس کا توریت میں اس قدر فخر اور غالباً مبالغے سے ذکر کیا ہے اسی دور کے فراعنہ مصر یا شاہان بابل کی شان وشوکت کے مقابلے میں ہیچ ہوگی۔

بہت سی مختلف نسلوں کے لوگ یہودا کی سلطنت میں گھل مل کے ایک قوم بنے سب سے پہلے تو یہودا کا قبیلہ شروع میں آرامی زبان بولتا تھا اس قبیلے کے ساتھ اور بھی بہت سے آریائی قبیلے تقریباً 1300 قبل مسیح

میں سرزمین فلسطین میں آئے ہوں گے ان قبیلوں کے آنے سے پہلے فلسطین میں کچھ اصلی باشندے بھی تھے جو ایک کنہانی سامی زبانوں بولتے تھے اور یہودیوں کے تمدن کے دور میں انھیں اصلی باشندوں کی زبان یہودیں کی زبان بن گئی اس کے علاوہ حطی اور مصری عناصر بھی فلسطین کی آبادی میں شریک ہوں گے۔

اس کے بعد ایک بہت بڑا نسلی اختلاط اس زمانے میں ہوا ہوگا جب بخت نصر مصریوں کو شکست دے کے فلسطین کے تمام یہودیوں کو اسیر کر کے بابل لے گیا۔ اسیری بابل کا زمانہ تقریباً 730ء قبل مسیح سے لے کر 537ء قبل مسیح تک کا ہے۔ 537ء میں اور اس کے بعد جب ایرانیوں نے بابل کی سلطنت فتح کی تو کسرے اور ارتخشر اول نے یہودیوں کو بھی ان کے وطن واپس بھیجا اور ان کو پوری مذہبی آزادی دی۔

پھر ایک اور بڑے نسلی اختلاط کا موقع اس وقت آیا جب 325ق۔م سے 300ء ق۔م کے عرصے میں مقدونیہ کے بادشاہ سکندر اعظم نے ایران کی سلطنت کو فتح کیا۔ یونانی شام اور فلسطین میں بھی آباد ہوتے رہے اور ایشیاء کی بڑی یونانی (سلوسی) سلطنت کا مرکز ملک شام تھا۔ یونانی سلطنت کی زوال کے بعد فلسطین، رومتہ الکبریٰ کا ایک صوبہ بن گیا۔

اس لئے ان ''خاصان خدا'' کا یہ دعویٰ کہ ان کی نسل خدا کی منتخب کی ہوئی اور سب سے ممتاز ہے کم ازکم تاریخی نقطہ نظر سے تو غلط ہے پھر یہودی صرف اصلی فلسطینی یہودیوں تک محدود نہیں رہے بلکہ یوکرین کے میدانوں میں ایک یہودی ''خضر'' سلطنت ایک بڑے زمانے تک قائم رہی جو تاتاریوں کے حملے کے بعد بالکل نیست ونابود ہوگئی اس ''خضر'' کے یہودی باشندے جو غالباً اس زمانے میں بھی سلاف زبانیں بولتے ہوں گے۔ روس کی سلطنت میں اور پولینڈ میں منتشر ہوگئے اور روسی او پولستانی یہودی زیادہ تر ان لوگوں کی اولاد ہیں اور فلسطین کے یہودیوں سے ان کا بہت کم تعلق ہے۔

باوجود نسلی اختلاط سے انتہائی اجتناب کی کوشش کئے یہودیوں کے نسلی اختلاط کا اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ دنیا کے جس حصے میں بستے ہیں ان کی شکل وصورت دنیا کے اس حصے کے عام باشندوں کی سی ہوتی ہے۔ بالٹک کے کنارے بسنے والے یہودیوں کے بال سنہرے یا پیلے اور ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں اور ہندوستان او مصر کے یہودی ذرا سانولے ہوتے ہیں کسی قسم کی مذہبی یا سماجی ممانعت نسلی اختلاط کو روک نہیں سکتی۔

حضرت سلیمانؑ اور بلقیس کی شادی خود اس امر کی گواہی دیتی ہے کہ ابتدائی زمانہ میں دوسری نسلوں سے شادی بیاہ پر کسی قسم کی پابندی نہیں تھی ''نغمات سلیمان'' میں اسی کا عکس موجود ہے۔

''اے دختران یروشلم میں کالی ہوں لیکن خوبصورت

جیسے کیدار کے خیمے، جیسے سلیمان کے پردے مجھے چمک کے

نہ دیکھو کہ میں سیاہ فام ہوں کیونکہ آفتاب مجھ پر چمک چکا ہے

ہندوستان کے آریائی بولنے والے تمدن کی طرح یہودی تمدن کی بنیاد بھی مذہب پر تھی۔ انھیں اس بات پر فخر تھا کہ دنیا میں سب سے پہلے ان کے پیغمبروں نے انسانوں کو خدا کی وحدت کا سبق دیا اور خدا کو واحد اور لاشریک لہ' مانا

اسیری بابل کے زمانے میں جب یہودیوں کو انتہائی ذلت اٹھانا پڑی تو انہیں احساس پستی کے ردعمل کے طور پر اپنی عظمت کا احساس بھی ہوا اسی زمانے میں انہوں نے اپنے قدیم ادب کو اکٹھا کیا اور غالباً اسی زمانے میں توریت کو باقاعدہ طور پر مرتب کیا۔ ادھر انھوں نے بخت نصر کی دارالسلطنت میں بھی بہت کچھ سیکھا تھا۔ اس طرح جب ایرانی بادشاہوں نے یہودیوں کو بابل کی قید سے چھڑا کے فلسطین واپس بھیجا تو وہ اپنے آپ کو خدا کے برگزیدہ بندے اور ''خاصان خدا'' سمجھنے لگے تھے۔

عہد نامہ قدیم کی کتاب اسایا کے انچاسویں باب میں یہودیوں کے برگزیدہ اور خدا کے خاص بندے ہونے کا تقریباً اسی طرح ذکر ہے جیسے ہٹلر کی کتاب ''میری جدوجہد'' میں نام نہاد ''جرمن نسل'' کا۔

''اے جزیرہ (والو) سنو۔ اے دور دراز کے لوگو کان لگا کے سنو کہ خدا نے مجھے میری ماں کے رم سے بلایا میری ماں کے پیٹ میں میرا ذکر کیا'' اور اس نے میرے منہ کو تیز تلوار کی طرح بنایا۔ اپنے ہاتھ کے سائیے میں اس نے مجھے چھپایا''

''اور اس نے مجھے ایک چمکتا ہوا تیر بنایا اور اپنی کمان میں اس نے مجھے چھپایا''

''اور اس نے مجھے کہا اے اسرائیل تو میرا خادم ہے جو میرا نام روشن کرے گا''

''اور اس نے مجھ سے کہا یہ تو معمولی سی بات ہے کہ تو میرا خادم بن کے یعقوب کے قبیلوں کو ابھارے گا اور اسرائیل کے محفوظ لوگوں کو (ان کی عظمت) دوبارہ عطا کرے گا میں تجھے کافروں کیلئے ایک روشنی بنا کے بھی بھیجوں گا کہ تو قیامت تک میری رحمت کا پیغام بر بنے''

''بادشاہ تیرے پرورش کرنے والے باپ بنیں گے اور ان کی رانیاں تیری پرورش کرنے والی مائیں وہ دبہ خاک ہو کر تیرے سامنے جھکیں گے اور تیرے قدموں کی خاک چاٹیں گے۔ اور تو یہ جان لے گا کہ میں تیرا مالک (خدا) ہوں کیونکہ جو میرا انتظار کرتے ہیں وہ کبھی شرمندہ نہیں ہونے پاتے''

یہودیوں سے قرون وسطیٰ میں جو تعصب کیا جاتا تھا اس کی وجہ زیادہ تر مذہبی تھی۔قرون وسطیٰ کے عیسائی یہودی کو نہ صرف مذہب میں اپنے سے مختلف اور بے دین سمجھتے تھے بلکہ حضرت عیسیٰؑ کا قاتل بھی سمجھتے تھے لیکن اس زمانے میں بھی اس تعصب کی ایک وجہ غالباً یہ بھی ہوگی کہ چونکہ یہودی اپنے آپ کو نسلاً ممتاز سمجھتے تھے اس طرح ردعمل کے طور پر یہودیوں سے ایک طرح کا نسلی تعصب بھی تھا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ پندرھویں صدی عیسوی میں یہودیوں کو رنڈی خانوں میں جانے کی ممانعت تھی۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہودی مردوں کو بازاری عورتوں تک سے جنسی تعلقات رکھنے کی اجازت نہیں تھی چنانچہ ملکہ جون نے شہرادی نیاں کے رنڈی خانوں کے متعلق جو احکامات نافذ کئے تھے ان میں سے دفعہ 9 یہ تھا کہ

''مہتمہ کسی یہودی کو رنڈی خانے میں آنے نہ دے گی اور اگر کوئی یہودی کسی بہانے سے داخل ہو جائے اور کسی عورت کے ساتھ صحبت کرے تو اس کو قید کیا جائے اور شہر بھر میں پھرا پھر کے اسے تازیانے مارے جائیں''

لیکن یہودیوں سے جدید یورپ اور بالخصوص جرمنی میں جس قسم کا بہیمانہ اور وحشیانہ تعصب ہے اس کی بنیاد زیادہ تر نسل کے نظرئے اور نسل کے غلط ترین نظرئے...... پر ہے اس کا تفصیلی ذکر ہم اس وقت کریں گے جب جدید یورپ کے ''نسلی'' نظریوں اور تعصبات کے بیان کا وقت آئے گا۔

یہاں اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ ممکن ہے کہ یورپ نے نسل پرستی کا سبق ایک حد تک یہودیوں سے سیکھا ہو اور پھر یہودیوں اور دنیا کی دوسری قوموں کو اپنے تعصب کا تختہ مشق بنایا۔

☆☆☆

شہنشاہیت اور نسل

مجلّہ ''سیاست'' (435) جولائی 1941ء

عزیز احمد

از منہ قدیم ہی سے ہم کو شہنشاہیت کی دو قسمیں ملتی ہیں ایک تو وہ شہنشاہیت جس میں حاکم قوم اپنے آپ کو محکوم قوم سے اعلیٰ اور ممتاز رکھنے کی کوشش کرے۔ یہ امتیاز ''نسل'' یا ''مذہب'' یا زبان یا کسی اور ایسی ہی بنیاد پر مبنی ہوتا ہے۔ حاکم قوم اپنے افراد کو باور کراتی ہے کہ وہ محکوم قوم کے افراد سے نسلاً اعلیٰ ہیں وہ منتخب ہیں اور خاصان خدا ہیں اس وجہ سے ان کو محکوم اقوام سے نہ ملنا چاہئے' ان کے ساتھ شادی بیاہ نہ کرنا چاہئے اور ان کو اپنے برابر نہ سمجھنا چاہئے اس کا معاشی فائدہ یہ ہوتا ہے کہ محکوم قومیں حاکم قوم کی نظر میں خادم اور غلام بن جاتی ہیں۔ اس قسم کی شہنشاہیت کو ہم علحدگی پسند شہنشاہیت کہیں گے اس کی اولین ترین مثال ہندوستان کی آریائی بولنے والی سلطنتوں میں ملتی ہے۔

دوسری قسم کی شہنشاہیت وہ ہے کہ حاکم قوم رفتہ رفتہ محکوم اقوام کو اپنے ساتھ حکومت میں شریک کر لیتی ہے اگر چہ کہ ابتداء میں اس قسم کی شہنشاہیت ایسی ہوتی ہے کہ اس دور میں بھی محکوم اقوام سے مساوات برتتی ہے۔ اس شہنشاہیت کی بنیاد حاکم قوم کے تعصب اور علحدگی پسندی پر نہیں بلکہ محکوم اقوام کے اشتراک عمل اور تعاون پر ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ یہ شہنشاہیت محکوم اقوام کو اپنے آپ میں جذب کرتی جاتی ہے۔ اگر چہ کہ شروع شروع میں حاکم قوم اس طرح علحدگی پسند شہنشاہیت کی طرح معاشی فائدہ نہیں اٹھاتی' لیکن اس کا دیرینہ اثر یہ ہوتا ہے کہ قوموں کے اشتراک عمل کی وجہ سے اس قسم کی شہنشاہیت بہت دیرپا ہوتی ہے۔ مساوات کے سلوک کے باعث اور رواداری کی وجہ سے محکوم قوموں کو زیادہ شکایت نہیں ہوتی۔ اس قسم کی شہنشاہیت کو ہم جاذب شہنشاہیت کہیں گے۔

توریت اور دیگر صحائف آسمانی میں جس بخت نصر کا ذکر ہے وہ بابل کے عہد زرین کا شہنشاہ تھا۔ اس کا خاندان اصل میں اشوری تھا۔ تل گات پلے سر ثالث نے بابل کو فتح کیا۔ سارگوان ثانی نے اہل بابل (کو جو مفتوح تھے) خوش کرنا اور وہاں کے باشندوں کو اپنی سلطنت کا جز و بنانا چاہا اور اس میں اسے کامیابی ہوئی۔ بخت نصر کے زمانے میں یہی مفتوح اہل بابل جو کلد انیوں کے ساتھ شریک تھے ہر طرح سے فاتح قوم کے برابر تھے اور ہر طرح انھوں نے بابل کے اس دوسرے ترقی کے دور (پہلا دور عکادیوں کا تھا) میں خود بھی بہت کچھ کیا۔ انھوں نے مصر کے فرعون کو دریائے فرات کے کنارے 604 قبل مسیح میں اپنے اقبالمند شہنشاہ بخت نصر کی سرکردگی میں شکست فاش دی اور اس کے بعد یہودیوں کو غداری کے جرم میں اسیر کر کے بابل لے آئے۔

بخت نصر کے بعد میڈوں اور ایرانیوں کے ہاتھوں اس سلطنت کی تباہی کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ بابل کے مقتدر (پجاری) عناصر نے اس بات کو گوارا نہیں کیا کہ سلطنت کے تمام حصوں کے دیوتاؤں کے مندر بال میں بنائے جائیں۔ بخت نصر کے جانشین نابونی ڈس نے یہ مندر اس لئے بنوائے تھے کہ دوسرے حصوں کی قوموں اور بابل کے درمیان رشتہ اتحاد مضبوط ہو لیکن بابل کے خاص دیوتا ''بل مردوک'' کے پجاریوں کو یہ گوارا نہیں تھا اور انھوں نے شمالی زبردست سلطنت کے ایرانی شہنشاہ کسریٰ کو تسخیر بابل کی دعوت دی۔ بابل کے بادشاہ اور پجاریوں کا یہ جھگڑا اور اصل علحدگی پسند اور جاذب شہنشاہیت کے تصورات کا جھگڑا تھا۔

بابل کے شمال کی سلطنت یعنی میڈی ایرانی سلطنت بڑی زبردست تھی بخت نصر کی حکمت عملی کا دارومدار میڈیوں سے صلح خوشگوار تعلقات اور تعاون پر تھا۔ میڈی سلطنت بابل کی سلطنت سے کہیں زیادہ وسیع اور کہیں زیادہ طاقتور تھی اس سے بھی بڑھ کے یہ کہ میڈی شہنشاہیت میں مختلف النوع قسم کی جنگجو قومیں بستی تھیں۔

انھیں جنگجو قوموں میں سے جنوبی ایرانی (فارسی) قوم کے سردار کسریٰ نے میڈی شہنشاہ کو شکست دے کے 550 قبل مسیح میں ہخامنشی خاندان کی بنیاد ڈالی۔ 540ء میں اس نے لیڈیا (مغربی ایشیاء کوچک) اور کئی یونانی جزیروں کو فتح کیا۔ 539ء میں بابل کے پجاریوں کی دعوت پر اس نے بابل کو فتح کیا اور بابل کی سلطنت کو فتح کر کے اپنی سلطنت کا ایک جزو بنالیا۔ فتح بابل کے بعد یہودیوں کو واپس فلسطین بھیجا۔ اس کے بیٹے کیمبی س نے شام، مصر اور شمالی سوڈان کو فتح کیا۔

خانہ جنگی کے ایک تھوڑے سے وقفے کے بعد 516ء ق۔م میں یہ عظیم الشان سلطنت دارا کے قبضے میں آئی جس نے ہشتاسپ خاندان کی بنیاد ڈالی۔ دارائے اول کی سلطنت سے بڑی سلطنت دنیا نے اس وقت تک نہیں دیکھی تھی۔ دارائے اعظم کے کمزور جانشینوں کی سلطنت فتح کر کے سکندر نے جو سلطنت حاصل کی وہ بھی اس پرانی ایرانی سلطنت کے مقابل ہیچ تھی۔ ڈینوب کے دہانے سے لے کر دریائے سندھ تک اور ماوراء النہر سے سوڈان تک تمام ممالک اس کے مطیع تھے۔ عرب' ماوراء النہر' مغربی پنجاب اور جنوب مشرق بلقان کے ممالک اس کے باج گزار تھے۔

یہ سلطنت قائم اس لئے رہ سکی کہ ذرائع حمل ونقل میں ترقی ہوگئی تھی۔ گھوڑے کو سواری کیلئے عام طور پر استعمال کیا جاتا تھا' سڑکیں تعمیر کی گئی تھیں اور گھوڑے کی سواریاں دور دور تک سفر کرسکتی تھیں۔

لیکن محض ذرائع آمد و رفت اتنے پرانے زمانے میں اتنی بڑی سلطنت کو برقرار رکھنے کیلئے کافی نہیں تھے۔ دارائے اعظم نے اپنے پیشرو کسریٰ کی طرح محسوس کیا کہ محکوم اقوام کے ساتھ رواداری اور عزت کا سلوک کر کے ان کو دوست بنانا چاہئے اس حکمت عملی کے تحت اس نے غالباً دنیا کی تاریخ میں پہلی مرتبہ اتنے بڑے پیمانے پر جاذب شہنشاہیت کے اصول پر عمل کیا۔ محکوم اقوام کو سلطنت میں جذب کرنے کی اس نے دو تدبیریں سوچیں۔ ایک تو یہ کہ ایرانی مذہب کی بلاجبر و اکراہ تبلیغ کی جائے لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ محکوم اقوام سے انتہائی رواداری کا سلوک کیا جائے۔ اس کی سلطنت میں ہر رنگ اور ہر نسل کے لوگ بستے تھے' گورے اور زرد رنگ کے سیاہ فام اور سانولے آج بھی دنیا کے ان ہی حصوں میں ان چاروں رنگ کے لوگ آباد ہیں) یہ لوگ ہزار ہا مختلف زبانیں بولتے ہوں گے اور ہزار ہا مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہوں گے۔ دارائے اول نے رواداری کو اپنا سب سے بڑا اصول بنایا اور اس مختلف النوع آبادی کو اپنی سلطنت میں جذب کر کے اس کا جز ولاینفک بنانا چاہا تا کہ سلطنت کی بنیاد محض حاکم قوم کی تلوار کے زور پر نہ رہے بلکہ حاکم اور محکوم دونوں اقوام کے معاشی مفاد پر سلطنت کی بنیاد ہو اور وہ پائیدار ثابت ہو۔

کسریٰ اور دارائے اول نے جس طرح کی جاذب شہنشاہیت کی بنیاد ڈالی اس سے دوسری سلطنتوں نے بہت کچھ سیکھا۔ ہخامنشیوں اور دارا کی اختلاط نسل اور جاذب طرز حکومت کی حکمت عملی پر سکندر نے عمل کیا۔ سکندر کے اصول سے رومتہ الکبریٰ کی شہنشاہیت نے بہت کچھ سیکھا اور رومتہ الکبریٰ سے مسلمان سلطنتوں نے ایک طرف اور دوسری طرف مغربی بحرہ روم کے ممالک فرانس' اطالیہ اور اسپین نے دارائے اعظم کے اس طرز سلطنت کا ایک دوسرا سلسلہ ساسانیوں سے ہوتا ہوا مشرق وسطیٰ کی مسلمان سلطنتوں تک

پہنچتا ہے۔

(۲)

سکندر ارسطو کا شاگرد تھا لیکن ارسطو کے استاد افلاطون کے فلسفے کو بھی وہ بالکل نہیں بھولا تھا غالباً یہی وجہ ہے کہ ایرانی طرز حکومت اسے پسند آیا۔ اور دارائے اول کی طرح اس نے اپنی سلطنت کی بنیاد بھی حاکم اور محکوم اور اقوام کے اختلاط اور باہمی میل جول پر رکھی۔

ارسطو نے اسے نصیحت کی تھی کہ ایشیاء کی اقوام کمتر درجے کی ہیں ان کو اپنے برابر نہ سمجھنا۔ سکندر نے اس نصیحت پر عمل کرنا تو ایک طرف اس کے برعکس ان کے ساتھ برابری کا سلوک کیا۔ اس نے ہر مفتوح قوم کو پوری مذہبی آزادی دی۔ خود ایک ایرانی شہزادی سے شادی کی اور اپنی فوج کے سرداروں کی شادیاں ایرانی لڑکیوں سے کرائیں جس طرح دارائے اول نے اپنی سلطنت کو کئی صوبوں (ساٹرپوں) پر تقسیم کیا تھا اسی بنیاد پر سکندر نے اس سلطنت کی بھی تقسیم کی جو اس نے دارائے ثالث سے چھینی تھی۔ ایران کے بڑے بڑے امراء اور زمینداروں کی صفات کی اس نے قدر کی باوجود اس کے کہ وہ پکا یونانی تھا (ہومر کی ''ایلینڈ'' ہمیشہ اس کے ساتھ رہتی تھی) اس نے مشرقی ٹھاٹ باٹ سے حکومت کرنی شروع کی۔ ادھر مشرق کو یونانی علوم وفنون سے روشناس کرایا یونانی نمونے کے شہر بسائے ادھر محض اس کی وجہ سے یونان مشرق کے تمدن سے آگاہ ہوسکا اور مشرق ومغرب میں ربط وضبط کا سلسلہ شروع ہوا یہی وجہ ہے کہ اس کی قائم کی ہوئی حکومت (یعنی یونانی اور مقدونی گھرانوں کی حکومت' ایشیاء میں صدیوں تک باقی رہی اور نپولین کی سلطنت اس کی زندگی ہی میں ختم ہوگئی۔ ایرانی شاعر اور مورخین سکندر کو اپنا ہیرو مانتے ہیں۔ نظامی گنجوی نے سکندر نامہ لکھا۔ بہت سے مورخین نے عام روایات (جو غلطی پر مبنی تھیں) پر بھروسہ کرکے اسے ایرانی نسل قرار دیا جو سلطنت اس نے باقی چھوڑی وہ اگرچہ کہ اس کے بعد ہی کئی حصوں میں بٹ گئی مگر محض اس کی حکمت عملی کی وجہ سے ان حصوں میں یونانیوں کا راج رہا' یونانی تمدن پرورش پاتا رہا۔ اور یہی یونانی تمدن اور علم پہلے اہل روما اور پھر عربوں کے لئے شمع ہدایت بنا۔

ایچ اے ایل۔ فشر نے صحیح لکھا ہے کہ اس کی سلطنت کی بنیاد بنی نوع انسان کی مساوات کے نظریئے پر تھی اس نے ایک ایسی سوسائٹی پیدا کرنے کی کوشش کی جو ایک عام معیار پر مبنی تھی اور ایک ایسے بادشاہ کی مطیع تھی جسے خلق خدا اپنا اتنا بڑا محسن سمجھ کے خدائی کا سا رتبہ دینے کو تیار تھی۔

یہاں ہم اس امر کا بھی ذکر کئے دیتے ہیں کہ یونان میں نسلی اختلاط ہمیشہ ہوتا رہا۔ پروفیسر شاید نے

یونانی نسلی اختلاط کے دو بڑے دور متعین کئے ہیں۔ پہلا دور تقریباً 1300 ق۔م سے شروع ہوا۔ اسی نسلی اختلاط کے دور میں جو صدیوں تک جاری رہا جس میں مختلف نسلوں میں شادی بیاہ یا اغواء (ایلیڈ کا قصہ خود اس کی شہادت ہے) کا سلسلہ بڑے پیمانے پر جاری رہا۔ ہومروغیرہ اسی دور کی یادگار ہیں۔ یہ نسلی اختلاط زیادہ تر ایشیائے کوچک میں ہوا ہوگا۔ یونان میں نسلی اختلاط کا دوسرا دور 1100ء قبل مسیح سے شروع ہوا ہوگا اس دور میں نسلیں یونانی جزیروں اور جزیرہ نمائے یونان میں آپس میں ملی جلی ہوں گی۔

کئی لحاظ سے رومتہ الکبریٰ یونان کا جانشین بنا۔ سکندر کی سلطنت بعض ایسے خطوں پر تھی جن میں سے ایک کا تمدن دوسرے سے بالکل مختلف تھا۔ ظاہر ہے کہ ہندوستان اور مقدونیہ باختر اور مصر کے تمدنوں میں بڑا فرق ہوگا۔ اگرچہ کہ رومتہ الکبریٰ کی حکومت بھی بہت سے مختلف النوع ملکوں پر تھی مگر وہ آپس میں ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف بھی نہیں تھے۔ بحیرہ روم جس کے اطراف یہ سلطنت تھی رومتہ الکبریٰ سے پہلے بھی بحری تجارت کا مرکز تھا۔ فونیقی تاجروں اور ملاحوں کے بعد قرطاجنہ کی تجارتی بندرگاہیں بحیرہ روم بھر میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اہل قرطاجنہ بحیرہ روم سے بھی باہر نکل کر اٹلانٹک کے یورپی اور افریقی ساحل میں دور دور تک تجارت کرتے تھے۔ الغرض بحیرہ روم میں پہلے ہی سے تجارت اور اس کے سواحل پر بسنے والی قوم کے افراد میں آپس میں ربط وضبط کا سلسلہ کافی فروغ پا چکا تھا۔

روما کی سلطنت پہلے پہل قرطاجنہ کے نقوش قدم پر پھیلی اس کے بعد کچھ عرصے تک یونان کے نقش قدم پر (عراق فتح بھی ہوا اور رومیوں کے ہاتھ سے نکل بھی گیا) مغربی اور جنوب مشرق یورپ کو فتح کر کے روم نے پہلی مرتبہ ان کو بھی بحیرہ روم (میڈی ٹرے نین) کے دائرے میں گھسیٹا۔

مسٹر ایچ جی ویلس کا خیال سراسر غلط ہے کہ رومتہ الکبریٰ میں پہلی مرتبہ 'آریائی طرز پر حکومت کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ تاریخ نگاری میکس ملر کے ابتدائی غلط نظریوں کے اثرات کی گواہی دیتی ہے جن سے مسٹر ویلس جیسا بے تعصب مورخ بھی نہ بچ سکا۔ رومتہ الکبریٰ کی سلطنت میں اگر انگلستان اور وادی رہاین کے بہت سفید نما باشندے شامل تھے تو دوسری طرف شمالی افریقہ کے ساحل کے باشندے بھی شامل تھے ان کا رنگ آج گورا ہے لیکن یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ اس وقت بھی گورا ہوگا (اس وقت تک رومی' گاتھ' اور عرب اقوام سے نسلی اختلاط نہیں ہوا تھا جو رومتہ الکبریٰ کی فتوحات کے بعد ہوا) اس کے علاوہ شام اور ایشیائے کوچک میں سانولے رنگ کی سامی'' اقوام بستی ہوں گی' ہنگری اور ٹرانسلوینیا کا وہ علاقہ جو اس زمانے میں ڈاسیا کہلاتا تھا ممکن ہے کہ زردی مائل رنگ کے

لوگوں سے بھرا ہو۔

شروع شروع میں تو روما کی حکومت ضرور "علحدگی پسند" شہنشاہیت کی حامی رہی لیکن بہت جلد پہلے اطالیہ کے عام باشندوں اور پھر سلطنت کے دوسرے باشندوں کو حقوق شہریت (یا حقوق مساوات) دے دیئے گئے اس طرح رومتہ الکبریٰ کی جاذب شہنشاہیت نے ان تمام مفتوحہ ممالک کو حقیقی معنوں میں اپنے صوبے بنالیا ان صوبوں کے باشندوں کا تمدن روما کا تھا ان صوبوں نے ایسے افراد پیدا کئے جو روما کے نامور ترین شعراء فلسفی اور بسا اوقات شہنشاہ بنے۔

اکثر لوگوں کے ذہن میں روما کی یہ تصویر ہے کہ سلطنت بھر میں روما کے دستے بھرے پڑے تھے اور تلوار کے زور سے سلطنت بھر میں امن قائم رکھتے تھے۔ روما کی بحری تجارت کی کشتیاں اور فوجی کشتیاں کھینے کو غلاموں کے ہزاروں گروہ تھے جن سے جانوروں سے بدتر سلوک کیا جاتا تھا یہ تصویر جو شائد بعض جابر رومی شہنشاہوں کے زمانہ حکومت کا مرقع ہے مجموعی طور پر بالکل غلط ہے۔ رومی فوج کے پڑاؤ زیادہ تر سرحد کی چوکیوں پر ہوتے تھے اور اس کا امکان تھا کہ اس زمانے میں کوئی شخص مارسٹی سے لیکر بولون تک فرانس کے پورے طول کا سفر کرتا اور کسی رومی سپاہی کے خود کی جھلک تک نظر نہ آتی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ روما کی اس عالیشان سلطنت کی بنیاد محض رضا اور رغبت اور آپس کی خوش اعتقادی اور خوش مزاجی پر ہے۔

گبن کی تاریخ انحطاط وزوال روما چونکہ ڈیڑھ صدی قبل لکھی گئی۔ اس لئے بجائے اس کے کہ ہم رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کے آئین مساوات اور نسلی اختلاط کی وہ تصویر پیش کریں جو گبن نے کھینچی ہے، ہم انگلستان کے ایک جدید اور انتہائی مشہور مورخ مسٹر ایچ اے ایل فشر کی کھینچی ہوئی تصویر کے کچھ حصے پیش کرتے ہیں۔

"سلطنت کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک باہمی خوشگوار تعلقات کا ایک ایسا سلسلہ قائم تھا جس میں عہد حاضر کے تعصبات مذہب ونسل، قومیت وزبان ورنگ کی تلخی بالکل نہیں تھی۔ رومتہ الکبریٰ کی خدمت کرنے کو شامی اور ہسپانوی، افریقی اور برطانوی سب بلا کسی مشکل کے اکٹھا ہوتے اور ان میں سے کسی کو اس طرح ممتاز نہیں سمجھا جاتا تھا کہ دوسروں کو ناگوار ہو۔ سلطنت کے باشندے باختیار نسل اہل روما سے اتنے قریب تھے اور اتنی آسانی سے انھوں نے روما کا تمدن سیکھ لیا تھا کہ وہ کسی طرح بھی کمتر درجے کے نہیں سمجھے جاتے تھے۔ شہروں کو حکومت خود اختیاری حاصل تھی اور وہ اپنے کاروبار کے مختار تھے۔

مذہب کی کوئی سختی یا ممانعت نہ تھی اور روما کے بڑے مندر میں ہر ملک کے دیوتا کیلئے جگہ موجود تھی روما کا قانون اتنا ہمہ گیر اور جامع بنتا جاتا تھا کہ مختلف اقوام کے رسوم و آئین کی اجازت تھی۔ دیسی زبانیں مثلاً قرطاجنی، لیکونین اور کیلٹی بھی برابر رائج تھیں اور لاطینی کی حیثیت ایک عام زبان کی تھی''

یہ تصویر تو رومتہ الکبریٰ کے انتہائی تمدن وشوکت یعنی انتونین کے دور کی تھی لیکن نسلی اختلاط کا سلسلہ کسی نہ کسی طرح ہمیشہ اس سلطنت میں جاری رہا جب روما کی آبادی میں انحطاط ہونے لگا تو شمالی جرمانی اور غیر جرمانی وحشی قبائلی کو فوج میں بھرتی کیا گیا اور یہ سلسلہ سلطنت روما کے کامل انحطاط تک جاری رہا یہ باہر کے سپاہی امن کے زمانے میں شہریوں کی طرح اپنے بال بچوں کے ساتھ رہتے تھے۔

روما کی جاذب اور مخلوط شہنشاہیت کی تعریف فشر ہی کی زبانی سنئے۔

''اکثر یہ ہوتا کہ فوج اور سلطنت کی بڑی بڑی خدمات ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتیں جن میں اطالوی خون کا ایک قطرہ بھی نہ تھا (شہنشاہ) مارکس آرے کی اس کے دو بڑے سپہ سالار شام کے باشندے تھے۔ تیسری صدی میں ایک شہنشاہ شامی تھا تو دوسرا عرب اور تیسرا افریقی جو قرطاجنی زبان بولتا تھا۔ یہ افریقی شہنشاہیت ٹی مس سے وے رس تھا جس کو فوجی دستوں نے 190ء میں تخت نشین کرایا۔ 212ء میں وہ بمقام یارک فوت ہوا۔ انگریزوں کو اس کا نام یاد رکھنا چاہئے کیونکہ سالوے اور ٹاین کے درمیان اس نے دیوار ہیڈرین کی مرمت کرا کے انگلستان کیلئے ایک صدی تک امن کا سامان مہیا کیا''۔

تیسری صدی عیسوی دو بڑے رومی مقننوں ال پین اور پاپی نین کی وجہ سے یادگار رہے گی یہ دونوں ایشیاء کے رہنے والے تھے''۔

اسی طرح تیسری صدی کا سب سے نامی فلسفی پلاٹی نس اگرچہ کہ یونانی تمدن اور علم کی پیداوار تھا لیکن اس کا وطن اسکندریہ (مصر) تھا۔

نہ صرف روم کی شہنشاہیت بلکہ روم کے تمدن کا دارومدار باہمی اختلاط اور ربط وضبط پر تھا اسی لئے روما کے شہنشاہوں نے یکے بعد دیگرے تقریباً تمام تر مفتوح ممالک کو مساوی حقوق شہریت عطا کئے۔ کلاڈیس نے یہ حقوق شہریت گال (موجودہ فرانس) کو عطا کئے، ویس پاسی ان نے اسپین کو، ہیڈرین نے پے نونیا کو، یہاں تک کہ 212ء میں کاراکالا نے پوری سلطنت روما کے تمام آزاد باشندوں کو برابر کے شہری حقوق عطا کئے اور تمام رعایا کا ایک درجہ ہو گیا۔

غلامی کا اس سلطنت روما میں رواج تھا۔ غلام قدیم تمدن اور قرون وسطی کے ایشیائی اور یورپی تمدن کا

جزو تھے۔ یونانی عمومیتوں اور مساوات پسند اسلامی سلطنتوں میں بھی غلام موجود تھے لیکن رومتہ الکبریٰ کی سلطنت میں غلاموں کا نظام سیاسی سے کوئی تعلق نہیں تھا اور نہ ان کو ''شدر'' طبقہ بنایا گیا' ہر غلام اپنے آقا کی خانگی ملکیت تھا اور غلام کسی بھی نسل یا کسی بھی رنگ کا ہوسکتا تھا۔ کوئی خاص قوم غلاموں کی قوم نہ تھی ایک زمانہ میں نوجوانوں کی اور لڑکوں کی تعلیم تک غلاموں کے سپرد تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رومتہ الکبریٰ کی سلطنت میں غلاموں سے ہمیشہ برا سلوک نہیں کیا جاتا تھا اور بہت سے غلام پڑھے لکھے اور عالم و فاضل ہوتے تھے۔ زیادہ تر جنگ کے قیدیوں کو غلام بنایا جاتا تھا' تمدن اور انسانیت کا زیادہ اثر تھا اس وجہ سے غلاموں کو انسان سمجھا جاتا تھا اور بہت سے غلام جلد ترقی کر کے آزاد متمول شہریوں کا درجہ حاصل کر لیتے۔

بہر حال اس عظیم الشان سلطنت کی بنیاد جاذب شہنشاہیت اور حاکم ومحکوم قوموں کے باہمی ربط وضبط اور تعاون پر تھی یہ تعاون اتنا مکمل تھا کہ جلد حاکم ومحکوم کا فرق مٹ گیا۔ اور کاراکالا نے 212ء میں سرکاری طور پر اس کا اعلان کیا اور سب کو مساوات کا درجہ دیا۔ یہ سلطنت جو اپنی انتہائی وسعت کے زمانے میں خلیج فارس سے لیکر آبنائے آئرستان تک اور یوکرین اور آرمینیا سے لیکر مراکو تک پھیلی ہوئی تھی یہ سلطنت جس کے بیچ میں بحیرہ روم ایک جھیل بن کر رہ گیا تھا باہمی اُخوت باہمی اتحاد اور باہمی اختلاط پر قائم تھی اور اسی وجہ سے یہ اتنے دنوں تک قائم رہی بعد میں دو حصے ہو گئے لیکن اس کی روایات دونوں میں باقی رہیں یہاں تک کہ جرمانی وحشیوں نے مغرب کی سلطنت روما کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد انھیں وحشیوں نے مقدس سلطنت روما کی بنیاد ڈالی جس میں قدیم رومی اتحاد بین الملل کے ساتھ عیسائی اخوت انسانی کی روح عمل بھی شریک تھی یہ ضرور ہوا کہ اس مقدس سلطنت روما (جو بقول والیٹر نہ مقدس تھی نہ سلطنت تھی اور نہ رومی) کے شہنشاہ بہت جلد راہ مستقیم اور شارل مین کی حکمت عملی کے راستے سے بھٹک گئے۔ رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کی مشرقی یعنی بازنطینی شاخ نے پہلے عربوں اور پھر ترکوں کو اتحاد اور اختلاط بین الملل کا سبق دیا۔

یورپ کے جنوب مغربی ممالک یعنی فرانس' اطالیہ' ہسپانیہ' اور پرتگال' لاطینی ممالک کہلاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ ان کی آج کل کی شہنشاہیت معاشی اور سرمایہ دارانہ ہے آج بھی رومتہ الکبریٰ کے تمدن اور روایات اور اثرات کے بدولت انکی شہنشاہیت جاذب ہے اور ان کی نوآبادیات میں حاکم اور محکوم اقوام کے افراد کے درمیان زیادہ امتیاز نہیں۔

صرف یورپ کے لاطینی ممالک ہی نے رومتہ الکبریٰ کی روایات کو برقرار نہیں رکھا بلکہ عربوں

اور مسلمان سلطنتوں نے جاذب شہنشاہیت کے اصول سیکھنے میں اگر ایک طرف ساسانیوں کی شاگردی کی تو دوسری طرف رومتہ الکبرا کی۔

(۴)

ساتویں صدی عیسوی میں ایک نئی طاقت نمودار ہوئی جس نے یورپ اور ایشیاء کو ہلا دیا۔ اور سترھویں صدی عیسوی تک اس کا راج رہا۔ اسلام محض ایک مذہب نہیں تھا بلکہ سیاسیات، سلطنت، معاشی اور معاشری امور کا ایک نیا تصور بھی تھا۔

اسلام عرب میں پیدا ہوا اور ہمیں معلوم ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں کس قدر فرقہ بندی تھی ۔ ہر قبیلے کا بت جدا تھا۔ اسی طرح ہر قبیلے کی یہ ذہنیت تھی کہ وہ دوسروں سے ممتاز ہے دوسرے قبیلے والوں سے شادی بیاہ حتی الامکان نہیں ہوتا تھا۔ خونریزیوں اور باہمی عناد کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہوتی کہ کسی قبیلے کا کوئی منچلا نوجوان کسی اور قبیلے کی لڑکی کو آڑا لے جاتا۔ اس پر آپس کی دشمنی اور خونریزی کا سلسلہ پشتوں تک جاری رہتا۔ جس گھرانے میں پیغمبر اسلام پیدا ہوئے وہ خود اپنے نسلی امتیاز پر خاص ناز کرتا تھا اور اپنا سلسلہ نسب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاتا تھا۔ اس لئے جب عرب طوفان کی طرح دنیا میں پھیلے تو کون کہہ سکتا تھا کہ جس شہنشاہیت کی بنیاد وہ ڈالیں گے اس کا اساسی نظام اخوت اور رواداری اختلاط اور ربط وضبط پر ہوگا۔

لیکن مذہب اسلام کی تعلیم کا بڑا جز واخوت اور رواداری اور مروت تھی ۔ عیسائیت نے اس سے پہلے بنی نوع انسان کی عالمگیر مساوات اور اخوت کی تعلیم دی تھی ۔ یہ تعلیم آج تک اس لئے کامیاب نہیں ہوئی کہ یہ عالمگیر تھی ۔ اسلام نے اس احساس کے ساتھ کہ اگر پھر بلا کسی لحاظ کے عام طور سے تمام انسانوں کیلئے اخوت سکھائی جائے گی تو کوئی اثر نہ ہوگا پہلے یہ سکھایا کہ تمام بنی نوع انسان کے ساتھ مساوات کا سلوک کیا جائے ۔ مساوات کے بعد اس قلبی تعلق کا سوال پیدا ہوتا ہے جس پر اخوت کی بنیاد ہے اس کیلئے یہ ضروری قرار دیا گیا کہ پہلے دوسروں کو مسلمان کرو پھر ان سے بھائیوں کا سا سلوک کرے اور بھائی سمجھو ۔ وہ کسی نسل کے ہوں کسی رنگ کے ہوں کوئی زبان بولتے ہوں لیکن اگر مسلمان ہیں تو تمہارے بھائی ہیں یہ تعلیم اس ملک میں دی گئی جہاں نسل یا قوم تو ایک طرف ہر قبیلہ ''علحدگی پسندی'' کی ایک چھوٹی سی مثال تھا جہاں کے لوگ اپنی زبان کے گھمنڈ میں غیر عرب لوگوں کو عجمی (گونگا) کہتے تھے ۔ جہاں عرب'' اور شریف'' تقریباً ہم معنی تھے۔

تاریخی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اسلامی جاذب شہنشاہیت پر دو بہت بڑے اثرات پڑے پہلا اثر تو ایران کی ساسانی سلطنت کا تھا۔ عرب ایک طرح سے ساسانی حلقہ اثر میں سمجھا جاتا تھا بہت سے اسلامی مورخین نے اس بات کا خاص طور پر ذکر کیا ہے کہ حضرت رسول مقبول صلعم، نوشیروان عادل کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ جغرافیائی لحاظ سے عرب کے شمال میں اور مشرق میں خلیج فارس کے اس پار ساسانی سلطنت تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں عربوں نے اپنی فتوحات کے زمانے میں ایرانیوں سے بہت کچھ سیکھا اور اپنے طرز حکومت کی بنیاد ساسانی اصول پر رکھی۔

دوسرا اثر بازنطینی (مشرقی رومی) سلطنت کا تھا۔ بازنطینی شہنشاہ رومتہ الکبریٰ کے مشرقی جانشینے تھے 'گاتھ' اور جرمانی وحشیوں نے مغربی رومی سلطنت کو نیست و نابود کر دیا۔ لیکن مشرقی رومی سلطنت باقی رہی اور اسی نے رومتہ الکبریٰ کی روایات کو زندہ رکھا ان روایات کے سوا شام اور فلسطین اور مصر میں یونان اور روما کا ادب اور علم بھی محفوظ تھا۔ جس سے عربوں نے آئین سلطنت بھی سیکھے تھے۔

اس طرح اسلامی جاذب شہنشاہیت کا سلسلہ ایک طرف تو ساسانیوں سے ہوتا ہوا دارائے اعظم کی جاذب شہنشاہیت سے اور پھر سلسلہ بہ سلسلہ سکندر اعظم کی جاذب شہنشاہیت کے تصور سے ملتا ہے جو خود دارائے اعظم کی سلطنت کے نقوش قدیم پر قائم تھی۔ اسلام کی جاذب شہنشاہیت کی اس تاریخی نشوونما کی روح عمل اسلام کی تعلیم تھی جس میں مساوات اور اخوت، اختلاط اور رواداری کی انتہا درجے تعلیم دی گئی تھی۔

اسلامی سلطنت کے پھیلنے سے پہلے پیغمبر اسلامؐ کے زمانے میں ہی اسلامی مساوات اور اخوت کی روح عمل اچھی طرح سرائیت کر چکی تھی۔ مثلاً صحابہؓ نبویؐ میں حضرت بلال حبشی کو بھی وہی حیثیت تھی جو انتہائی صحیح النسب قریشی کی تھی۔ علامہ شبلی مرحوم نے اس کی تصویر ایک نظم میں خوب کھینچی ہے۔

بارگاہ نبویؐ کے جو موذن تھے بلال
کر چکے تھے جو غلامی میں کئی سال بسر

جب یہ چاہا کہ کریں عقد مدینے میں کہیں
جا کے انصار و مہاجر سے کہا یہ کھل کر

میں غلام حبشی اور حبشی زادہ بھی ہوں
یہ بھی سن لو کہ مرے پاس نہیں دولت و زر

ان فضائل پہ مجھے خواہش تزویج بھی ہے
ہے کوئی جس کو نہ ہو میری قرابت سے حذر

گردنیں جھک کے یہ کہتی تھی کہ دل سے منظور
جس طرف اس حبشی زادے کی اٹھتی تھی نظر

عہد فاروق میں جس دن کے ہوئی انکی وفات
یہ کہا حضرت فاروق نے بادیدہ تر

اٹھ گیا آج نقیب و حشم پیغمبرؐ اٹھ گیا آج زمانے سے ہمارا آقا

حضرت عمر فاروق کی حکمت عملی کا دارومدار اس اصول پر تھا کہ پہلے جزیرہ نمائے عرب کو مسلمان بنایا جائے اسی بنا پر انھوں نے خیبر کے یہودیوں اور نجران کے عیسائیوں کو ملک بدر کیا اور مسلمان عربوں کو ایک فوجی قوم بنایا۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کا رجحان کسی قدر علحدگی پسند شہنشاہیت کی جانب تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ زمانہ اسلام کی ابتداء کا تھا اور ان کو اس کا خوف تھا کہ ریگستانی عرب کہیں بہت جلد قیصر و کسریٰ کے تمدن کی عشرتوں میں ڈوب کر اپنے مذہب کو بھول نہ بیٹھیں (خلفائے بنی امیہ کے زمانے میں وہی ہوا جس کا انھیں اندیشہ تھا)

لیکن ساتھ ہی ساتھ عربوں کو اس کی بھی سخت ممانعت تھی کہ وہ عرب کے باہر کسی قسم کی زمین یا جائیداد حاصل کریں۔ مفتوحہ علاقوں کے باشندے اپنی زمینوں اور اپنی جائیدادوں کے مالک رہے۔ اور عرب فوجی سردار اور سپاہی خیموں میں بسر کرتے تھے۔ مفتوحہ علاقوں کا نظم و نسق انھیں اصول پر ہوتا رہا جیسے قیاصرہ بازنطینی یا ساسانی بادشاہوں کی حکومت کے دور میں ہوتا تھا۔ ذمیوں (یہودیوں اور نصرانیوں وغیرہ) کے ساتھ یہ رعایت تھی کہ ان کے آپس کے تنازعات میں انھیں کے قوانین پر عمل کیا جاتا تھا اور ان کی عدالتیں علحدہ تھیں یہاں اس امر کا بھی تذکرہ کر دینا ضروری ہے کہ مذہب اسلام نے یہودی اور نصرانی اور دیگر اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کی جو اجازت دی تھی اس پر شروع ہی سے عمل شروع ہو گیا اور اس طرح نسلی اختلاط کا ایک سلسلہ شروع ہوا حضرت عمرؓ کے زمانے میں تمام مفتوحہ سرزمین تمام مسلمانوں کی مشترک ملکیت تھی اور صرف مال غنیمت اور جنگ کے قیدی فرداً فرداً ہر شخص کو بطور حصے کے ملتے تھے ۔حضرت عثمانؓ کے زمانے میں عربوں کو مفتوحہ علاقوں میں جائیدادیں حاصل کرنے کی اجازت دی گئی۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں اور اس کے بعد بھی عرب غیر عرب مسلمانوں کو کچھ عرصے تک اپنے برابر نہیں سمجھتے تھے۔ اس کی تین وجوہات تھیں ایک تو یہ کہ یہ نومسلم مذہب نہیں سمجھتے تھے' دوسرے یہ کہ عربوں میں اسلام کی تعلیم سے پہلے نسلی امتیاز کا بڑا احساس تھا اور یہ کچھ دنوں تک باقی رہا۔ تیسرے یہ کہ یزید اور اس کے رنگیلے اموی جانشین اپنی رنگ رلیوں کیلئے موالی (نومسلم) طبقے سے بھی خراج لیتے رہے ۔بنی امیہ ہی کے نیک نہاد خلیفہ عمر ثانی نے عربوں اور نومسلموں کی اس تفریق کو ہمیشہ کیلئے مٹایا۔

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ عربوں اور موالی میں کوئی ایسا امتیاز تھا جس کی بنیاد محض ''نسل'' پر ہو' کیونکہ عربوں اور موالی میں بہت شدت سے شادی بیاہ کا سلسلہ شروع ہو گیا اور بہت جلد اس قدر نسلی اختلاط ہوا کہ

نہ صرف مفتوحہ علاقوں میں بلکہ خود جزیرہ نمائے عرب میں بھی عرب اور موالی مل جل کر ایک ہونے لگے۔

اسپین کی فتح کے کچھ دنوں بعد تک عربوں، موالی طبقے (جو زیادہ تر بربر تھا) اور ہسپانوی نومسلموں میں برائے نام امتیاز رہا لیکن یہ بھی بہت جلد مٹ گیا اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ عربوں کا رجحان ہمیشہ نسل اور تمدن کے اختلاط کی طرف رہا۔ اور اسپین میں بھی عربی بربر افریقی، گاتھ، لاطینی نسلوں کے باشندے گھل مل کر ایک ہونے لگے۔

خلفائے بنی امیہ سے اکثر و بیشتر شراب نوشی اور عیاشی میں مبتلا رہے اور وہی پیش آیا جس کا حضرت عمرؓ کو اندیشہ تھا۔ یعنی عرب آرام طلب بن گئے۔ خانہ جنگیاں شروع ہو گئیں لیکن اسی عیاشی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں اور دوسری قوموں کی کنیزوں اور عورتوں میں جنسی ارتباط شروع ہوا اور دوسری قوموں میں اسلام پھیلنے لگا یہ نومسلم بہت جوشیلے نکلے اور بہت جلد اسلامی فتوحات کا سہرا انھیں کے سر بندھا۔ بربروں نے اسپین اور شمال مغربی افریقہ کو فتح کیا، ترکوں نے ماوراءالنہر اور ہندوستان کو، مغلوں نے جنوبی روس اور شمالی ایشیاء کو اور عثمانی ترکوں نے ملتان اور وادی ڈینیوب کو فتح کیا۔

عہد بنی امیہ میں موالی کو خالص عربوں سے کچھ کم سمجھا جاتا تھا۔ عرب قوم کی نسلی امتیاز کی روایات اسلامی تعلیم کی خلاف ورزی کر رہی تھیں۔ اوائل عہد بنی امیہ کی اس افسوسناک غلطی کا نتیجہ اسلام کو اس طرح بھگتنا پڑا کہ ان موالی نومسلموں نے فرقہ وارانہ تحریکوں میں حصہ لینا شروع کیا۔ اس طرح شیعیت کی تحریک عراق میں اور خارجیت کی تحریک ایران میں شروع ہوئی لیکن اس امتیاز کا ردعمل بھی باہمی شادیوں کی صورت میں بہت تیزی سے پھیل رہا تھا۔

حضرت عمر ابن عبدالعزیز کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عرب اور موالی کی تخصیص کو ہمیشہ کیلئے مٹا دیا۔ حضرت عمر ابن عبدالعزیز کے زمانے سے پہلے بھی سلطنت کے دور دراز صوبوں مثلاً ماوراءالنہر، سغدانیہ، مصر، افریقہ اور اسپین میں عربوں اور موالیوں کی تخصیص زیادہ نہیں تھی اس کی خاص مثال ہمیں خراسان میں ملتی ہے جہاں نومسلم ترک عربوں کے دوش بدوش غیر مسلم ترکوں سے لڑتے تھے۔ عرب سردار بھی ترک سرداروں کی طرح ''دہقان'' کہلاتے تھے اور ان کی سی زندگی بسر کرتے تھے۔ بسا اوقات غیر مسلم ترک (جو اہل کتاب بھی نہیں تھے) مسلمانوں کے دوش بدوش لڑتے اور انہیں حقوق کے مستحق سمجھے جاتے تھے۔ حضرت عمر ابن عبدالعزیز نے بہت شدت سے اس بدعت کی ممانعت کی جو ان کے رنگیلے پیشروں نے اپنے محاصل بڑھانے کیلئے رائج کی تھی یعنی نومسلموں سے بھی خراج لینا اس امتناعی حکم کی وجہ

سے نومسلم موالی معاشی حیثیت سے عربوں کے برابر ہو گئے اور چونکہ ان کا قدیم تمدن عربوں سے زیادہ پرانا تھا۔ وہ امور سلطنت پر بھی (عہد بنی عباس میں) حاوی ہو گئے۔

اسپین میں بھی یہی ہوا۔ طارق بن عمرؓ کی فوج زیادہ تر نومسلم بربریوں کی تھی۔ موسیٰ بن نصیر نے جب بہ نفس نفیس خود اسپین کا رخ کیا تب کہیں پہلی بار عرب فوجیں اسپین پہنچیں۔ یہاں بھی عربوں نے اسلامی تعلیم کے خلاف نسلی امتیاز جتانے کی کوشش کیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بربریوں نے بغاوت کی۔ اگر چہ کہ یہ بغاوت فرد کر دی گئی لیکن جس مقصد کیلئے یہ بغاوت کی گئی تھی وہ حاصل ہو گیا اور اسپین میں تمام مسلمانوں کو مساوات کا درجہ حاصل ہو گیا اگر چہ کہ اسپین میں مختلف نسل کے مسلمانوں کے الگ الگ نام تھے مگر ان میں شادی بیاہ اور ارتباط کا سلسلہ بہت گہرا تھا۔ اور عربوں سے کہیں زیادہ طاقت بربری یا اسپین کے نومسلموں کو حاصل تھی۔ باہر سے جو غیر عرب آئے تھے وہ موالی کہلاتے تھے (ان میں بربر بھی شامل تھے (اسپین کے نومسلم "مسالمہ" اور ان کی اولاد "مولدون" کہلاتی تھی۔ اسپین کے عیسائی "عجمی" تھے۔ امارت بنوامیہ کے زمانے میں "مدلوون" سب سے زیادہ طاقتور تھے ان میں سے بہت سے خاندانوں کے نام قبول اسلام کے بعد بھی ہسپانوی رہے مثلاً اشبیلیا کے بنو انجلینو اور بنو ساری کو مختلف ادوار میں موالی اور ثقالبہ (یورپی غلاموں) کا بھی بہت زور رہا۔ اس کے علاوہ اسپین کے مسلمان اور عیسائی شاہی گھرانوں اور رعایا کے گھرانوں میں شادی بیاہ کا سلسلہ ابتداء سے شروع ہوا اور جاری رہا۔ امیر عبداللہ کی شادی ڈانا انی گا اور المنصور کی سانکو ثانی شاہ نوار کی لڑکی سے ہوئی لاکھوں کی تعداد میں جو ہسپانوی کنیزیں تھیں ان کے ذریعے جو نسلی اختلاط ہوا وہ اس کے علاوہ تھا۔

جو حکمت عملی حضرت عمر ابن الخطاب نے عرب کیلئے اختیار کی تھی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ایک ہلکے پیمانے پر شروع کی۔ یعنی اسلام کی تبلیغ اور غیر مسلموں پر پابندیاں لیکن غیر مسلموں پر جو پابندیاں عائد کی گئیں وہ کچھ تو اسلامی رواداری کی بڑھتی ہوئی روایات کی وجہ سے اور کچھ سلطنت کے معاشی حالات کے اقتضا سے عمر ابن عبدالعزیز کے انتقال کے بعد ہی اٹھادی گئیں یا محض کاغذ پر باقی رہ گئیں۔

عہد بنی امیہ میں ذمیوں سے وہی سلوک کیا جاتا تھا جس کی مذہب نے ہدایت کی تھی۔ ان سے ایک طرح کا جزیہ لیا جاتا تھا اور اس کے معاوضے میں انھیں فوجی خدمات سے مستثنیٰ کیا گیا تھا (معاشی اور سیاسی لحاظ سے یہ شہنشاہیت کا ایک بہت کامیاب حربہ ہے۔ صدیوں بعد برطانوی شہنشاہیت نے ہندوستان میں یہی طریقہ اختیار کیا)

ذی عورتوں سے شادی بیاہ کی صرف اجازت ہی نہیں تھی بلکہ بہت کثرت سے شادیاں کی جاتی تھیں۔ عدالت اور قانون کے اعتبار سے ذمیوں کو ان کے مذہب کے لحاظ سے پورے پورے اور جداگانہ اختیار دیئے گئے تھے۔

مذہب اسلام نے تو صرف یہودیوں' عیسائیوں' اور سبائیوں کو اہل کتاب اور ذمی قرار دیا گیا تھا لیکن سیاسی اور معاشی نظام کا تقاضہ یہ تھا کہ مجوس (ایرانی آتش پرستوں) اور بربری بت پرستوں سے بھی ذمیوں کا سا سلوک کیا جائے اور عہد بنی امیہ میں ان کو بھی ذمی قرار دیا گیا۔

معاشری لحاظ سے عیسائیوں کے ساتھ بہت اچھا سلوک کیا جاتا تھا۔ امیر معاویہ کی ایک بیوی عیسائی تھی ان کے دربار کے ایک شاعر' ایک طبیب اور ایک معتمد مالیات کا مذہب عیسائی تھا۔

اسلام نے غلامی کی ممانعت نہیں کی تھی لیکن انسداد غلامی کی بہت سی بنیادی تجویزیں اس کی تعلیم میں شریک تھیں۔ مذہباً کوئی مسلمان کسی اور مسلمان کو غلام کے طور پر نہیں رکھ سکتا تھا ہاں اگر کوئی غیر مسلم غلام مسلمان ہو جاتا تو اسے اختیار تھا کہ اس غلام کو آزاد کرے یا نہ کرے کسی کنیز کی اولاد اگر اس کے مالک کے سوا کسی اور کے نطفے سے ہو تو غلام سمجھی جاتی لیکن اگر اس کے مالک کے نطفے سے ہوتی تو آزاد ہوتی۔ کسی مرد غلام کے نطفے سے اگر کسی آزاد عورت کے اولاد ہوتی تو وہ بھی آزاد سمجھی جاتی۔ غلاموں کو آزاد کرنا بہت بڑے ثواب کا کام تھا اگر کوئی غلام آزاد کیا جاتا تو اس کا مالک اس کا سرپرست بن جاتا اور اگر سرپرست بے اولاد مرتا تو غلام اس کی جائیداد کا مالک بنتا۔

اگر چہ کہ اسلام نے اس کی کوشش کی تھی کہ اس طرح غلامی کا انسداد ہو عرب فتوحات کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیدی مرد اور عورتیں لاکھوں کی تعداد میں اسیر ہوتے اور غلام بنتے۔ رفتہ رفتہ بردہ فروشی تجارت کی بہت ہی فائدہ دینے والی شاخ بن گئی۔ بردہ فروشی زیادہ تر یہودیوں کے ہاتھ میں تھی اگر چہ کہ مسلمان بردہ فرشوں کی تعداد بھی کچھ کم نہیں تھی پھر بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان ہمیشہ اپنے غلاموں سے بہت اچھا سلوک کرتے رہے عیسائیوں کی خلافت کے زمانے میں ان غلاموں کا شمار جو خلیفہ کے پاس ہوتے درجہ اول کے روساء میں تھا۔ خراسان میں غلاموں کی جس طرح تربیت ہوتی تھی اس کا نقشہ نظام الملک نے بہت اچھا کھینچا ہے جس کے حوالے سے بارتھولڈ نے اس کو نقل کیا ہے کہ کس طرح ایک غلام پہلے سائنس کی خدمت انجام دیتا پھر رفتہ رفتہ اس کو ترقی ملتی جاتی اور اس کے مرتبے میں اضافہ ہوتا جاتا یہاں تک کہ ساتویں سال وہ وثاق باشی بنتا پھر رفتہ رفتہ وہ خیل باشی اور حاجب کے مراتب تک ترقی کرتا۔ قابل ترین

غلام حاجب بزرگ یا حاجب الحجاب ہوتا جو پورے درباری نظام کا افسر اعلیٰ ہوتا۔ سامانیوں کے دور میں اور ان کے بعد بڑے بڑے اہم صوبوں کی صوبہ داریاں اور سپہ سالاروں کے عہدے یا شاہزادوں کو دیئے جاتے یا پھر ترک غلاموں کو‘ چنانچہ خراسان‘ ماور النہر‘ افغانستان اور شمالی ہندوستان میں بہت سے غلام ایسے گزرے ہیں جن کا نام تاریخ اسلام میں ہمیشہ زندہ رہے گا جیسے الپ تگین تاش‘ فائق وغیرہ اسلام کی جاذب شہنشاہیت اور انتہائی مساوات واخوت اور رواداری کا سب سے نمایاں نمونہ ہندوستان کے ’’شاہان غلامان‘‘ کی مثال ہے۔

دنیا کے اور کسی حصے میں یہاں تک رومتہ الکبریٰ کی تاریخ بھی اس کی نظیر نہیں پیش کرسکتی۔ غلاموں کے ساتھ یہ غیر معمولی سلوک سلطنت عباسیہ کے مشرقی صوبوں یا تگر کی نژاد گھرانوں تک محدود نہیں تھا۔ خود دارالخلافت بغداد میں غلاموں کا بڑا عروج تھا اسپین میں نہ صرف محل شاہی کا انتظام بلکہ سلطنت کی مرکزی مہمات کا انصرام غلاموں کے ہاتھوں میں تھا۔ (اور یہ غلام زیادہ تر ہسپانوی نژاد ہوتے تھے)

اس طرح عہد بنی عباس میں وہ مساوات جس کی اسلام نے تعلیم کی تھی مسلمانوں میں اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ حاکم اور محکوم قومیں تو ایک طرف حاکم آقا اور محکوم غلام کے تعلقات باپ بیٹے کے سے ہوگئے تھے۔ کنیزیں جو پہلے خلفاء اور بادشاہوں کے محلوں کی زینت بنیں‘ خلفاء اور بادشاہوں کی مائیں بھی بنیں۔

عربوں اور محکوم قوموں کے اختلاط میں کنیزوں‘ غلاموں اور بردہ فروشی کے ساتھ ساتھ تعدد ازدواج کا بھی بہت بڑا حصہ رہا۔ خلافت عباسیہ کے دور میں عربوں اور محکوم اقوام کا نسلی اور تمدنی ملاپ مکمل ہوگیا۔ خلفائے عباسیہ کے وزیروں (البرامکہ) کا خاندان ایرانی تھا۔ برمکی اپنا سلسلہ نسب ساسانی عہد کے فرضی وزیر بزرگ مہر سے ملاتے تھے۔ صوبوں میں پہلے ایرانی اور پھر ترک تمام امور سلطنت پر حاوی ہوگئے۔

عہد عباسیہ کا نسلی اختلاط کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ المنصور کی والدہ بربر تھی‘ ماموں کی والدہ ایرانی تھی اور اسی طرح واثق اور مہتدی کی مائیں ایرانی کنیزیں تھیں۔ المنتصر کی والدہ نیم یونانی نیم حبشی تھی مستعین کی والدہ سلاف نسل کی تھی۔ مکتفی اور مقتدر کی مائیں ترک کنیزیں تھیں۔ ہارون الرشید کی ماں بھی بدیسی کنیز تھی۔

عہد عباسیہ میں جب بغداد کی مرکزی حکومت کمزور ہونے لگی تو پہلے ایرانی اور پھر ترک صوبہ دار خود مختار ہونے لگے ان کے درباروں میں بھی عرب‘ ترک‘ ایرانی‘ مغل سب مل جلکر ایک قوم بنتے گئے۔

دور عباسیہ میں بھی تجارت نسلی اختلاط کا ایک بڑا ذریعہ تھی۔ عرب تاجر سیلون‘ مالابار جزائر مشرق الہند

سے ہوتے چین تک پہنچتے تھے انھیں نے جزائر مشرق الہند اور ملایا میں اسلام پھیلایا اور جو عرب وہاں بس گئے وہ وہاں کی آبادی میں گھل مل گئے۔ تجارت کی ایک اور بہت بڑی شاہرہ بحیرہ اخضر تھا جہاں سے سغدانیہ' اور ماورالنہر کی پیداوار یورپ کو جاتی تھی ایک اور بحری شاہراہ بحیرہ اسود تھا جہاں سے سویڈن کے تاجر وولگا اور ڈان وغیرہ کے ذریعے عربی سلطنت کی پیداوار اور صنعتی اشیاء اپنے وطن کو لے جاتے تھے چنانچہ بہت سے عربی سکے اسکنڈی نیویا میں پائے گئے۔ انگلستان کے اینگلوسیکن بادشاہ اوفا کا ایک سونے کا سکہ برٹش میوزیم میں موجود ہے یہ 774ء کے عرب دینار کی نقل ہے اس میں ایک طرف کلمہ شہادت ہے اور دوسری طرف اوفا کا نام۔ جس زمانے میں بحیرہ روم کے مغربی حصوں میں عرب فتوحات اور عرب قزاقوں کی وجہ سے تجارت مشکل تھی' اسکنڈی نیویا سے تجارت کا سلسلہ اور زیادہ بڑھ گیا تھا۔ مشرقی بحیرہ روم میں اسکندریہ اور وینس کے درمیان تجارت زوروں پر تھی اور بردہ فروشی اس تجارت کا بہت اہم جزو تھی۔

اب ہم اگر صرف عہد بنی امیہ اور بنی عباس میں سلطنت کی وسعت کو پیش نظر رکھیں اور اس زمانے کے نسلی اختلاط کا اندازہ کریں تو اس کا اندازہ ہوسکتا ہے کہ اسلام ''نسل'' اور رنگ کے تصور سے اور جغرافیائی حدود سے کس قدر بے نیاز رہا جن جن ملکوں پر اسلامی حکومت رہی ان میں سے کوئی اپنے کو نسلاً خالص نہیں کہہ سکتا ان ملکوں میں شمال مغربی چین' چینی' ترکستان' ترکستان' جنوبی سائبیریا' جارجیا' آرمیڈیا' یوکرین' وسطی اور جنوبی روس' کریمیا' ہنگری' جنوب مشرق پولینڈ' بسرے بیا' ہنگری' جنوب مشرقی آسٹریا' یوگوسلافیا' رومانیا' بلغاریہ' البانیہ' یونان' کریٹ' اٹلی کے بہت سے حصے' سسلی' جزائر بالیارک' جنوبی اور مغربی فرانس' اسپین' پرتگال' افریقہ کا صحرائے اعظم' ریف' نائیجریا' مراکو' الجزائر' تونس' طرابلس' مصر' حبش' شمالی لینڈ' زنجبار' مدغاسکر' جزیرہ نمائے عرب' فلسطین' شام' ایشیائے کوچک' جزیرہ قبرص' تھریس' کردستان' عراق' ایران' ماورالنہر' سغدانیہ' خراسان' افغانستان' ہندوستان' جزیرہ نمائے ملایا اور اکثر جزائر مشرق الہند شامل ہیں' ان سب ملکوں میں رنگ بہ رنگ کے' صدہا مختلف قسم کی زبانیں بولنے والے' مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں لیکن سب آپس میں ملے جلے' شادی بیاہ کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ اور اسلام نے ''نسل'' کے تصور پر ایسی کاری ضرب لگائی کہ اسلامی ممالک میں یہ لفظ بے معنی سا ہو گیا۔

عہد بنی عباس میں مساوات کا تصور اس قدر حاوی تھا کہ ذمیوں سے بھی برابری کا سلوک کیا جاتا تھا۔ بڑے بڑے شہروں میں یہودی اور عیسائی مالیات اور حکومت کے بہت بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہے۔ اگر کبھی کبھی مسلموں اور ذمیوں کے مابین امتیاز کے قوانین منظور بھی کیے گئے تو ان کی حیثیت '' کاغذ پر

روشنائی'' کی سی رہی اور کبھی وہ اچھی طرح نافذ نہیں ہونے پائے۔ خلفائے بنی امیہ کی طرح خلفائے بنی عباس بھی اسلام اور مسیحیت کے مناظروں میں شریک ہوتے۔ ساتویں صدی ہی میں انجیل کے بہت سے حصے شامی اور یونانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کئے جا چکے تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں کئی عیسائی وزارت کے عہدوں تک پہنچے' جیسے عبدون ابن سعید' المتقی کا ایک وزیر مسیحی تھا اور المعتھد کا میر عسکر ایک عیسائی تھا۔ خلفاء کے اکثر و بیشتر اطباء اور معالج عیسائی تھے۔

عیسائیوں کو عہد بنی عباس میں تبلیغ کی بھی اجازت تھی اور انہوں نے بہت سے ملبغین کو ہندوستان اور چین بھیجا (غالباً مسلمانوں میں مسیحیت کی تبلیغ کی اجازت ہوگی) سیان فو واقع چین میں ان عیسائی مبلغین کی یادگاریں اب بھی موجود ہیں انھیں عیسائیوں نے وسط ایشیاء میں عیسائیت کی تبلیغ کی ہوگی۔

یہودی جن پر بخت نصر سے لے کر ہٹلر کے زمانے تک ہمیشہ ظلم و ستم ہوتا رہا اسلامی سلطنتوں میں ہمیشہ خوش حال رہے اور ان پر ان کے مذہب یا ان کی نسل کے جدا ہونے کے جرم میں کبھی بیجا تشدد نہیں کیا گیا۔ قرون وسطیٰ میں اسپین کے مسلمان یہودیوں سے جس رواداری سے پیش آتے تھے اگر اس کا مقابلہ ان مظالم سے کیا جائے جو انھیں لوگوں پر اس زمانے کی عیسائی ریاستوں میں ہوتا تھا تو حیرت ہوتی ہے۔

اسلام کی تبلیغ میں جبر و تشدد سے کام نہیں لیا گیا۔ مذہبی تبلیغ کے علاوہ سیاسی اور معاشی حالات نے خلافت بنی عباس کے زمانے میں اسلام کے پھیلنے میں بہت مدد دی۔ اسلام قبول کرتے ہی ہر غیر مسلم اس کامل مساوات اور مرتبے کا اہل قرار دیا جاتا جو بحیثیت مسلمان اس کا قدرتی حصہ تھی۔ اسلام کی تبلیغ میں جبر و تشدد کے فقدان کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شام میں عرصے تک عیسائی اکثریت رہی حالانکہ شام خلفائے بنی امیہ کا دارالخلافہ تھا۔ عرب کی فتوحات کے تقریباً تین سو سال بعد کہیں ایران نے اپنا آبائی مذہب چھوڑا اور اب بھی فتح ایران کے تیرہ سو برس بعد ایران میں نو ہزار زرتشی آباد ہیں۔ پارسیوں نے فتح ایران کے زمانے میں نہیں بلکہ اس کے بہت بعد آٹھویں صدی عیسوی میں ہجرت کی اور ہندوستان آئے۔ ایران میں آتش پرستوں کو قانوناً ذمی قرار دیا گیا تھا انھیں ہر طرح کی مذہبی آزادی تھی اور نہ صرف ایران بلکہ عراق اور ہندوستان میں بھی بہت سے آتشکدے اور زرتشی معبد تھے۔ پارسیوں کی ہجرت کی اصلی وجہ عربوں کا تشدد نہیں بلکہ معاشی اور تجارتی اغراض تھے کیونکہ محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان سے تجارتی روابط بہت بڑھ گئے تھے انہیں پارسیوں نے ہندوستان میں پھر شاہان گجرات' اور شاہان مغلیہ کی

اسلامی سلطنتوں کا زمانہ دیکھا اور کسی کے تعصب کا یہ لوگ شکار نہیں بننے پائے۔

ایرانی زرتشیوں کے علاوہ ایران کے اور بہت سے مذہبی فرقے عہد عباسیہ میں برابر باقی رہے مثلاً مانی کے پیرو یا مزدکی مذہب کے پیرو ہندوستان کے اسلامی صوبوں میں ہندو مذہب باقی رہا۔ اور محمد بن قاسم یا اس کے جانشینوں نے کبھی مذہب کے معاملے میں سختی نہیں کی۔

اگر مسلمان سلاطین اور بادشاہ واقعتاً مذہبی سختی کرتے تو آج اسپین، جنوبی فرانس، بلقان، ہنگری، روس، ہندوستان کے تمام باشندے مسلمان ہوتے نہ صرف عربوں بلکہ ترکوں اور تاتاریوں نے بھی کبھی مذہبی تشدد نہیں کیا۔ آل عثمان کی سلطنت کے زیادہ تر صوبوں کے باشندے عیسائی تھے اور عیسائی ہی رہی ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد سب سے زیادہ ایک ایسے صوبے (بنگال) میں ہے جو کبھی کسی بڑی اسلامی حکومت کا مرکز نہیں رہا۔

ہندوستان کی تاریخ میں اسلامی دور رواداری، اور نسلی اختلاط کی ہر ہر قدم پر شہادت دیتا ہے۔ ہندوستان میں اپنی سلطنت شروع کرتے ہی مسلمانوں نے ہندو تمدن سے بہت کچھ اخذ کرنا شروع کیا۔ قطب مینار کی تعمیر ہندو اثرات کی شاہد ہے۔ امتیاز نسل وخون فاتح قوم میں بالکل نہیں تھا اسی وجہ سے بہت جلد مسلمان بادشاہوں نے ہندو رانیوں اور راجکماریوں سے شادی بیاہ کا سلسلہ شروع کیا۔ علاء الدین خلجی کی شادی سیاسی اعتبار سے ہندوستان میں جاذب شہنشاہیت کی طرف پہلا قدم تھی۔ یہ ارتباط بہت جلد اس قدر گہرا ہو گیا کہ جب حسن نے دکن میں سلطنت قائم کی تو اس کا نام بہمنی سلطنت پڑا اور اس نے اپنے نام کے آگے اپنے ہندو سرپرست گنگو کا نام بڑھایا۔ بہمنی سلطنت کی رواداری کی روایات سلطنت آصفیہ میں آج تک موجود ہیں، جہاں سلطنت کا اعلیٰ ترین اعزازی عہدہ دار پیشکار ہندو ہوتا ہے۔

اکبر کے زمانے میں ہندوستان میں جاذب شہنشاہیت، عروج کے انتہائی نقطے پر پہنچ گئی۔ اس نے پہلی مرتبہ اہل ہندوستان کو ایک قوم بنانے کی باقاعدہ کوشش کی اس نے راجپوت شاہی گھرانوں میں شادی بیاہ کا سلسلہ ڈالا۔ اور جہانگیر اور شاہجہاں اگر نصف مغل تھے تو نصف ہندو اگر نصف چغتائی تھے تو نصف راجپوت، سیاسی اور معاشی اعتبار سے اور اس باعث معاشی اعتبار سے مسلمان اور ہندو برابر تھے۔ اور ان میں کسی قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا۔

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کیلئے
نیل کے ساحل سے لے کر تابہ خاک کاشغر

جو کرے گا امتیاز رنگ وخوں مٹ جائیگا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہوگئی
اڑگیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گزر

اسلام نے نسلی تعصبات پر جو کاری ضرب لگائی ہے اس کا اکثر مغربی مستشرقین اور مورخین نے اعتراف کیا ہے اور اس کا مقابلہ یورپ کے تعصبات سے کیا ہے۔

جاذب شہنشاہتیں

عزیز احمد

(۱)

ازمنہ قدیم ہی سے ہم کو شہنشاہی کو دو قسمیں ملتی ہیں۔ ایک تو وہ جس میں حاکم قوم اپنے آپ کو محکوم قوم سے اعلیٰ اور ممتاز رکھنے کی کوشش کرے۔ یہ امتیاز ''نسل'' یا ''مذہب'' یا ''زبان'' یا کسی اور ایسی بنیاد پر مبنی ہوتا ہے۔ حاکم قوم اپنے افراد کو باور کراتی ہے کہ وہ محکوم قوم کے افراد سے نسلاً اعلیٰ ہیں، وہ منتخب ہیں اور خاصان خدا ہیں۔ اس وجہ سے ان کو محکوم اقوام سے نہ ملنا چاہئے، ان کے ساتھ شادی بیاہ نہ کرنا چاہئے۔ اور ان کو اپنے برابر نہ سمجھنا چاہئے۔ اس کا معاشی فائدہ یہ ہوتا ہے کہ محکوم قومیں حاکم قوم کو نظر میں خادم اور غلام بن جاتی ہیں۔ اس قسم کی شہنشاہی کو ہم علیحدگی پسند شہنشاہیت Isolative Imperialism. کہیں گے۔ اس کی اولین مثال ہندوستان کی آریائی بولنے والی سلطنتوں میں ملتی ہے۔

دوسری قسم کی شہنشاہی وہ ہے کہ حاکم قوم رفتہ رفتہ محکوم اقوام کی اپنے ساتھ حکومت میں شریک کر لیتی ہے۔ اگرچہ ابتداء میں اس کو بھی حاکم و محکوم کے امتیاز کے دور سے گزرنا پڑتا ہے، لیکن یہ شہنشاہیت ایسی ہوتی ہے کہ اس دور میں بھی وہ محکوم اقوام سے مساوات برتتی ہے۔ اس شہنشاہیت کی بنیاد حاکم قوم کے تعصب اور علیحدگی پسندی پر نہیں بلکہ محکوم اقوام کے اشتراک عمل اور تعاون پر ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ یہ شہنشاہیت محکوم اقوام کو اپنے آپ میں جذب کرتی جاتی ہے۔ اگرچہ شروع میں حاکم قوم علیحدگی پسند شہنشاہیت کی طرح معاشی فائدہ نہیں اٹھاتی، لیکن اس کا دیرینہ اثر یہ ہوتا ہے کہ قوموں کے اشتراک عمل کی وجہ سے اس قسم کی شہنشاہیت بہت دیرپا ہوتی ہے۔ مساوات کے سلوک کے باعث اور رواداری کی وجہ سے محکوم کو زیادہ شکایت نہیں ہوتی۔ اس قسم کی شہنشاہیت کو ہم جاذب شہنشاہیت کہیں گے۔ Assimilative Imperialism. یہاں یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ ان دو قسم کی شہنشاہیتوں کے درمیان کوئی قطعی خط فاصل نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شہنشاہیت بعض قسم کے عناصر کے لئے جاذب ہو

اور دوسرے قسم کے عناصر کے لئے علیحدگی پسند' مثلاً اسلامی سلطنتوں میں سے اکثر ہر قوم، ہر نسل اور ہر طرح کے مسلمانوں کیلئے جاذب ہیں لیکن غیر مسلموں کے لئے علیحدگی پسند۔ اسی طرح برطانوی شہنشاہیت جو دنیا کی غیر سفید نسلوں کے لئے علیحدگی پسند شہنشاہیت رہی ہے۔ سفید نسلوں اور زیادہ تر برطانوی نسلوں (کناڈا' آسٹریلیا وغیرہ) کے لئے جاذب شہنشاہیت رہی۔ اس لئے ضروری ہے کہ اگر ان دو قسموں میں دنیا کی شہنشاہیتوں کی تقسیم کی جائے تو عام رجحانات کا خیال رکھا جائے۔ اور اسی بنیاد پر تقسیم کی جائے۔

(۲)

توریت اور دیگر صحایف آسمانی میں جس بخت نصر کا ذکر ہے وہ بابل کے عہد زریں کا شہنشاہ تھا۔ اس کا خاندان اصل میں اشوری تھا۔ تل گھاٹ پلے سو ثالث نے بابل کو فتح کیا۔ سارگون ثانی نے اہل بابل کو (جو مفتوح تھے) خوش کرنا اور وہاں کے باشندوں کو اپنی سلطنت کا جزو بنانا چاہا اور اس میں اسے کامیابی ہوئی ۔ بخت نصر کے زمانے میں بھی مفتوح اہل بابل جو کلدانیوں کے ساتھ سلطنت میں شریک تھے۔ ہر طرح سے فاتح قوم کے برابر تھے اور ہر طرح انہوں نے بابل کے اس دوسرے ترقی کے دور (پہلا عکادیوں کا تھا) میں خود بھی بہت کچھ کیا۔ انہوں نے مصر کے فرعون کو دریائے فرات کے کنارے ۶۰۴ قبل مسیح میں اپنے اقبال مند شہنشاہ بخت نصر کی سرکردگی میں شکست فاش دی اور اس کے بعد یہودیوں کو غداری کے جرم میں اسیر کر کے بابل لے آئے۔

بخت نصر کے بعد میڈوں اور ایرانیوں کے ہاتھوں اس سلطنت کی تباہی کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ بابل کے مقتدر (پجاری) عناصر نے اس بات کو گوارا نہیں کیا کہ سلطنت کے تمام حصوں کے دیوتاؤں کے مندر بابل میں بنائے جائیں۔ بخت نصر کے جانشیں نابونی ڈس نے یہ مندر اس لئے بنوائے تھے کہ سلطنت کے دوسرے حصوں کی قوموں اور بابل کے درمیان رشتہ مضبوط ہو۔ لیکن بابل کے خاص دیوتا ''بابل'' کے پجاریوں کو یہ گوارا نہیں تھا اور انہوں نے شمالی زبردست سلطنت کے ایرانی شہنشاہ کسریٰ کو تسخیر بابل کی دعوت دی۔ بابل کے بادشاہ اور پجاریوں کا یہ جھگڑا در اصل علیحدگی پسند اور جاذب شہنشاہیت کا جھگڑا تھا۔

بابل کے شمال کی سلطنت یعنی میڈی ایرانی سلطنت بڑی زبردست تھی۔ بخت نصر کی حکمت عملی کا مدار میڈیوں سے صلح، خوشگوار تعلقات اور تعاون پر تھا۔ میڈی سلطنت بابل کی سلطنت سے کہیں زیادہ وسیع اور کہیں زیادہ طاقتور تھی۔ اس سے بھی بڑھ کے یہ کہ میڈی شہنشاہیت میں مختلف قسم کی جنگجو قومیں بستی تھیں۔ انہیں جنگجو قوموں میں سے جنوبی ایرانی (فارسی) قوم کے سردار کسریٰ Cyrus نے میڈی شہنشاہ کو

شکست دے کے ۵۵۰ قبل مسیح میں ہخامنشی کی بنیاد ڈالی ۔ ۵۴۰ء میں اس نے لیڈیا (مغربی ایشائے کوچک) اور کئی یونانی جزیروں کو فتح کیا۔ ۵۳۹ء میں بابل کے پجاریوں کی دعوت پر اس نے بابل کو فتح کیا اور بابل کی سلطنت کو فتح کر کے اپنی سلطنت کا ایک جز و بنالیا۔ فتح بابل کے یہودیوں کو واپس فلسطین بھیجا۔

اس کے بیٹے کیمبی سس Camby ses. نے شام' مصر اور شمالی سوڈان کو فتح کیا۔

خانہ جنگی کے ایک تھوڑے سے وقفے کے بعد ۵۱۶ ق م میں یہ عظیم الشان سلطنت دارا کے قبضے میں آئی جس نے ہشتاسپ خاندان

کی بنیاد ڈالی ۔ دارائے اول کی سلطنت سے بڑی سلطنت دنیا نے اس وقت تک نہیں دیکھی تھی ۔ دارائے اعظم کے کمزور جانشینوں کی سلطنت فتح کر کے سکندر نے جو سلطنت حاصل کی وہ بھی اس پرانی ایرانی سلطنت کے مقابل ہیچ تھی۔ ڈینیوب کے دہانے سے لے کر دریائے سندھ اور ماورالہند سے سوڈان تک تمام ممالک اس کے مطیع تھے۔ ''ماورالنہر'' مغربی پنجاب اور جنوب مشرقی بلقان کے ممالک اس کے باج گزار تھے۔

یہ سلطنت قائم اس لئے رہ سکی کہ ذرائع حمل ونقل میں ترقی ہوگئی تھی ۔ گھوڑے کو سواری کے لئے عام طور پر استعمال کیا جاتا تھا' سڑکیں تعمیر کی گئیں تھیں ۔ اور گھوڑے کی سواریاں دور دور تک سفر کرتی تھیں۔

لیکن محض ذرائع آمد ورفت اتنے پرانے زمانے میں اتنی بڑی سلطنت کو برقرار رکھنے کے لئے کافی نہیں تھے ۔ دارائے اعظم نے اپنے پیشرو کسریٰ کی طرح محسوس کیا کہ محکوم اقوام کے ساتھ رواداری اور عزت کا سلوک کر کے ان کو دوست بنانا چاہئے ۔ اس حکمت عملی کے تحت اس نے غالباً دنیا کی تاریخ میں پہلی مرتبہ اتنے بڑے پیمانے پر جاذب شہنشاہیت کے اصول پر عمل کیا۔ محکوم اقوام کو سلطنت میں جذب کرنے کی اس نے دو تدبیریں سوچیں ۔ ایک تو یہ کہ ایرانی مذہب کی بلا جبر واکراہ تبلیغ کی جائے ۔ لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ محکوم اقوام سے انتہائی رواداری کا سلوک کیا جائے ۔ اس کی سلطنت میں ہر رنگ اور ہر نسل کے لوگ بستے تھے ۔ گورے اور زرد رنگ کے' سیاہ فام اور سانولے (آج بھی دنیا کے انہیں حصوں میں ان چاروں رنگ کے لوگ آباد ہیں) یہ لوگ مختلف زبانیں بولتے ہوں گے اور ہزار ہا مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہوں گے ۔ دارائے اول نے رواداری کو اپنا سب سے بڑا اصول بنایا اور اس مختلف النوع آبادی کو اپنی سلطنت میں جذب کر کے اس کا جز ولاینفک بنانا چاہا تا کہ سلطنت کی بنیاد محض حاکم قوم کی تلوار کے زور پر نہ رہے بلکہ حاکم اور محکوم دونوں اقوام کے معاشی مفاد پر ہو اور وہ پائیدار ثابت ہو۔

کسریٰ اور دارائے اول نے جس طرح کی جاذب شہنشاہیت کی بنیاد ڈالی اس سے دوسری سلطنتوں نے بہت کچھ سیکھا۔ ہخامنشیوں اور دارا کی اختلاط نسل اور جاذب طرز حکومت کی حکمت عملی پر سکندر نے عمل کیا۔ سکندر کے اصول سے رومتہ الکبریٰ کی شہنشاہیت نے بہت کچھ سیکھا اور رومتہ الکبریٰ سے مسلمان سلطنتوں نے ایک طرف، اور دوسری طرف مغربی بحیرہ روم کے ممالک فرانس، اطالیہ اور اسپین نے دارائے اعظم کے اس طرز سلطنت کا ایک دوسرا سلسلہ ساسانیوں سے ہوتا ہوا مشرق وسطیٰ کی مسلمان سلطنتوں تک پہنچتا ہے۔

(۳)

سکندر، ارسطو کا شاگرد تھا لیکن ارسطو کے استاذ افلاطون کے فلسفے کو بھی وہ بالکل نہیں بھولا تھا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ایرانی طرز حکومت اسے پسند آیا اور دارائے اعظم کی طرح اس نے اپنی سلطنت کی بنیاد بھی حاکم اور محکوم اقوام کے اختلاط اور باہمی میل جول پر رکھی۔

ارسطو نے اسے نصیحت کی تھی کہ ایشیاء کی اقوام کمتر درجے کی ہیں ان کو اپنے برابر نہ سمجھنا۔ سکندر نے اس نصیحت پر عمل کرنا تو ایک طرف اس کے برعکس ان کے ساتھ برابری کا سلوک کیا۔ اس نے ہر مفتوح قوم کو پوری مذہبی آزادی دی۔ خود ایک ایرانی شہزادی سے شادی کی اور اپنی فوج کے سرداروں کی شادیاں ایرانی امرا کی لڑکیوں سے کرائیں۔ جس طرح دارائے اول نے اپنی سلطنت کو کئی صوبوں (ساٹرپوں) میں تقسیم کیا تھا' اسی بنیاد پر سکندر نے اس سلطنت کی تقسیم کی جو اس نے دارائے ثالث سے چھینی تھی۔ ایران کے بڑے بڑے امرا اور زمینداروں کی اس نے قدر کی۔ باوجود اس کے کہ وہ پکا یونانی تھا (ہومر کی "ایلیڈ" ہمشیہ اس کے ساتھ رہتی تھی) لیکن اس نے مشرقی ٹھاٹ باٹ سے حکومت کرنی شروع کی۔ ادھر مشرق کو یونانی علوم فنون سے روشناس کرایا، یونانی نمونے کے شہر بسائے' ادھر محض اس کی وجہ سے یونان مشرق کے تمدن سے آگاہ ہوسکا اور مشرق ومغرب میں ربط وضبط کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی قائم کی ہوئی حکومت (یعین یونانی اور مقدونی گھرانوں کی حکومت) ایشیا میں صدیوں تک باقی رہی اور نپولین کی سلطنت اس کی زندگی ہی میں ختم ہوگئی۔ ایرانی شاعر اور مورخین سکندر کو اپنا ہیرو مانتے ہیں۔ نظامی گنجوی نے سکندر نامہ لکھا۔ بہت سے مورخین نے عام روایات پر (جو غلطی پر مبنی تھیں) بھروسہ کر کے اسے ایرانی النسل قرار دیا۔ جو سلطنت اس نے باقی چھوڑی وہ اگرچہ اس کے بعد ہی کئی حصوں میں بٹ گئی مگر محض اس کی حکمت عملی کی وجہ سے ان حصوں میں یونانیوں کا راج رہا' یونانی تمدن پرورش پاتا رہا اور یہی یونانی تمدن

اور علم پہلے اہل روما اور پھر عربوں کے لئے شمع ہدایت بنا۔ (۳) ایچ۔اے۔ایل۔فشر نے صحیح لکھا ہے کہ ”اس کی سلطنت کی بنیاد بنی نوع انسان کی مساوات کے نظریئے پر تھی

اس نے ایک ایسی قوم پیدا کرنے کی کوشش کی جو ایک عام معیار پر مبنی تھی اور ایک ایسے بادشاہ کی مطیع تھی جسے خلق خدا اپنا اتنا بڑا محسن سمجھ کے خدائی کا سا رتبہ دینے کو تیار تھی۔“

یہاں ہم اس امر کا بھی ذکر کیے دیتے ہیں کہ یونان میں نسلی اختلاط ہمیشہ ہوتا رہا۔ (۴) پروفیسر شنائیڈر نے یونانی نسلی اختلاط کے دو بڑے دور معین کئے ہیں۔ پہلا دور تقریباً ۱۳۰۰ ق م سے شروع ہوا۔ اسی نسلی اختلاط کے دور میں جو صدیوں تک جاری رہا' جس میں مختلف نسلوں میں شادی بیاہ یا اغوا (ایلیڈ' کا قصہ خود اس کی شہادت ہے) کا سلسلہ بڑے پیمانے پر جاری رہا۔ ہومر وغیرہ اسی دور کی یادگار ہیں۔ یہ نسلی اختلاط زیادہ تر ایشیائے کوچک میں ہوا ہوگا۔ یونان میں نسلی اختلاط کا دوسرا دور ۱۱۰۰ قبل مسیح سے شروع ہوا ہوگا۔ اس دور میں نسلیں یونانی جزیروں اور جزیرہ نمائے یونان میں آپس میں ملی جلی ہوں گی۔

(۴)

کئی لحاظ سے رومۃ الکبریٰ یونان کا جانشین بنا۔ سکندر کی سلطنت اور رومۃ الکبریٰ کی سلطنت میں یہ فرق تھا کہ سکندر کی سلطنت بعض ایسے خطوں پر تھی جن میں سے ایک کا تمدن دوسرے سے بالکل مختلف تھا۔ ظاہر ہے کہ ہندوستان اور مقدونیہ، باختر اور مصر کے تمدنوں میں بڑا فرق ہوگا۔ لیکن رومۃ الکبریٰ کی حکومت بھی اگرچہ مختلف ملکوں پر تھی مگر وہ آپس میں ایک دوسرے سے اتنے زیادہ مختلف نہیں تھے۔ بحیرہ روم جس کے اطراف یہ سلطنت تھی رومۃ الکبریٰ سے پہلے بھی بحری تجارت کا مرکز تھا۔ فونیقی تاجروں کا دور گزرنے کے بعد قرطاجنہ کی تجارتی بندرگاہیں بحیرہ روم بھر میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اہل قرطاجنہ بحیرہ روم سے بھی باہر نکل کر اٹلانٹک کے یورپی اور افریقی ساحل میں دور دور تک تجارت کرتے تھے۔ یونانی بھی اپنے عروج کے دور میں بحیرہ روم کے کنارے دور دور تک پھیل گئے تھے۔ الغرض بحیرہ روم میں پہلے ہی سے تجارت اور اس کے سواحل پر بسنے والی قوم کے افراد میں آپس میں ربط وضبط کا سلسلہ کافی فروغ پا چکا تھا۔

روما کی سلطنت پہلے پہل قرطاجنہ کے نقوش قدم پر چلی' اس کے بعد کچھ عرصے تک یونان کے نقش قدم پر۔ (۵) مسٹر ایچ۔جی۔ویلس کا یہ خیال سراسر غلط ہے کہ ”رومۃ الکبریٰ میں پہلی مرتبہ آریائی طرز پر حکومت کرنے کی کوشش کی گئی۔“ اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ تاریخ نگاری میکس ملر کے ابتدائی غلط نظریوں کے اثرات کی گواہی دیتی ہے جن سے مسٹر ویلس جیسا بے تعصب مورخ بھی نہ بچ سکا۔ رومۃ الکبریٰ کی

سلطنت میں اگر انگلستان اور وادی رہاین کے بہت سفید رنگ کے باشندے تھے تو دوسری طرف شمالی افریقہ کے سواحل کے باشندے بھی شامل تھے۔ان کا رنگ آج گورا ہے لیکن یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ اس وقت بھی گورا ہوگا (اس وقت تک رومی' گاتھ اور عرب اقوام سے نسلی اختلاط نہیں ہوا تھا' جو رومتہ الکبریٰ کی فتوحات کے بعد ہوا) اس کے علاوہ شام اور ایشیائے کوچک میں گندمی رنگ کی ''سامی'' اقوام بستی ہوں گی۔ ہنگری اور ٹرانسلوینیا کا وہ علاقہ جو اس زمانے میں ڈاسیا کہلاتا تھا، ممکن ہے کہ زردی مائل رنگ کے لوگوں سے بھرا ہو۔

شروع شروع میں تو روما کی حکومت ضرور ''علیحدگی پسند'' شہنشاہیت کی حامی رہی۔لیکن بہت جلد پہلے اطالیہ کے عام باشندوں اور پھر سلطنت کے دوسرے باشندوں کو حقوق شہری (یا حقوق مساوات) دے دیئے گئے۔اس طرح رومتہ الکبریٰ کی جاذب شہنشاہیت نے یہ تمام مفتوحہ ممالک حقیقی معنوں میں اپنے صوبے بنا لئے۔ان صوبوں کے باشندوں کا تمدن روما کا تھا۔ان صوبوں نے ایسے افراد پیدا کئے جو روما کے نامور ترین شعرا، فلسفی اور بسا اوقات شہنشاہ بنے۔

اکثر لوگوں کے ذہن میں روما کی قیصریت کی یہ تصویر ہے کہ سلطنت بھر میں روما کے دستے بھرے پڑے تھے۔اور تلوار کے زور سے سلطنت بھر میں امن قائم رکھتے تھے۔روما کی بحری تجارت کی کشتیاں اور فوجی کشتیاں کھینے کو غلاموں کے ہزاروں گروہ تھے جن کے ساتھ جانوروں س بدتر سلوک کیا جاتا تھا۔یہ تصویر جو شائد بعض جابر رومی شہنشاہوں کے زمانہ حکومت کا مرقع ہے مجموعی طور پر بالکل غلط ہے۔رومی فوج کے پڑاؤ زیادہ تر سرحد کی چوکیوں پر ہوتے تھے اور اس کا امکان تھا کہ اس زمانے میں کوئی شخص مارسٹی سے لے کر بولون تک فرانس کے پورے طول کا سفر کرتا اور کسی رومی سپاہی کے خود کی جھلک تک نظر نہ آتی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ روما کی اس عالیشان سلطنت کی بنیاد محض رضا اور رغبت اور آپس کی خوش اعتقادی اور خوش مزاجی پر (۶) ہے۔

گبن Gibbon کی ''تاریخ انحطاط و زوال روما'' چونکہ ڈیڑھ صدی قبل لکھی گئی اس لئے بجائے اس کے کہ ہم رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کے آئین مساوات اور نسلی اختلاط کس وہ تصویر پیش کریں جو گبن نے کھینچی ہے، ہم انگلستان کے ایک جدید اور شہرہ آفاق مورخ مسٹر ایچ۔اے۔ایل۔فشر کی تصویر کے کچھ حصے پیش کرتے ہیں:۔

(۶) ''سلطنت کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک باہمی خوشگوار تعلقات کا ایک ایسا

سلسلہ قائم تھا جس میں عہد حاضر کے تعصبات مذہب ونسل، قومیت وزبان ورنگ کی تلخی بالکل نہیں تھی ۔رومتہ الکبریٰ کی خدمت کرنے کو شامی اور ہسپانوی، افریقی اور برطانوی سب بلاکسی مشکل کے اکٹھا ہوتے اور ان میں سے کسی کو اس طرح ممتاز نہیں سمجھا جاتا تھا کہ دوسروں کو ناگوار ہو۔ سلطنت کے باشندے باعتبار نسل اہل روما سے اتنے قریب تھے اور اتنی آسانی سے انہوں نے روما کا تمدن سیکھ لیا تھا کہ وہ کسی طرح بھی کمتر درجے کے نہیں سمجھے جاتے تھے۔ شہروں کو حکومت خود اختیاری حاصل تھی اور وہ اپنے کاروبار کے مختار تھے۔ مذہب کی کوئی سختی یا ممانعت نہ تھی اور روما کی بڑے مندر Pantheon میں ہر ایک کے دیوتا کے لئے جگہ موجود تھی۔ روما کا قانون اتنا ہمہ گیر اور جامع بنا جاتا تھا کہ مختلف اقوام کے رسوم وآئین کی اجازت تھی ۔ ویسی زبانیں مثلاً قرطاجنی .Punie لیکونین .Lycaonian اور کیلٹی Celtic بھی برابر رائج تھیں اور لاطینی کی حیثیت ایک عام زبان Lingua Franca کی تھی۔“

یہ تصویر تو رومتہ الکبریٰ کے انتہائی تمدن وشوکت کے زمانے یعنی انتونائن بادشاہوں کے دور کی تھی۔ لیکن نسلی اختلاط کا سلسلہ کسی نہ کسی طرح ہمیشہ اس سلطنت میں جاری رہا۔ جب روما کی آبادی میں انحطاط ہونے لگا تو شمالی جرمانی اور غیر جرمانی وحشی قبائل کو فوج میں بھرتی کیا گیا اور یہ سلسلہ سلطنت روما کے کامل انحطاط تک جاری رہا۔ یہ باہر کے سپاہی امن کے زمانے میں شہریوں کی طرح اپنے بال بچوں کے ساتھ رہتے تھے۔ روما کی جاذب اور مخلوط شہنشاہیت کی تعریف فشر ہی کی زبانی سنئے:۔

(۸) ”اکثر یہ ہوتا کہ فوج اور سلطنت کی بڑی بڑی خدمات ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتیں جن میں اطالوی خون کا ایک قطرہ بھی نہ تھا۔ (شہنشاہ) مرقس آرے لی اس کے دو بڑے سپہ سالار شام کے باشندے تھے۔ تیسری صدی میں ایک شہنشاہ شامی تھا تو دوسرا عرب اور تیسرا افریقی جو قرطاجنی زبان بولتا تھا۔ یہ افریقی شہنشاہ سپ ٹی مس سے دے رس تھا جس کو فوجی دستوں نے ۱۹۰ء میں تخت نشین کیا ۲۱۲ء میں وہ بمقام یارک فوت ہوا۔ انگریزوں کو اس کا نام یاد رکھنا چاہئے۔ کیونکہ سالوے اور ٹائین کے درمیان اسی نے دیوار ہیڈرین Hadrian's Wall کی مرمت کرا کے انگلستان کے لئے ایک صدی تک امن کا سامان مہیا کیا۔“

(۹) ” تیسری صدی عیسوی دو بڑے رومی مقنّنوں ال پین (ulpian) اور پاپی نین papinian. کی وجہ سے یادگار رہے گی۔ یہ دونوں ایشیاء کے رہنے والے تھے۔“ اسی طرح تیسری صدی کا سب سے نامی فلسفی فلوطی نس یا افلاطون (ثانی) اگرچہ یونانی تمدن اور علم کی پیداوار تھا لیکن اس کا وطن

اسکندریہ (مصر) تھا۔

یہ صرف روم کی شہنشاہیت بلکہ روم کے تمدن کا دارومدار باہمی اختلاط اور ربط وضبط پر تھا۔ اسی لئے روما کے شہنشاہوں نے یکے بعد دیگرے تقریباً مفتوح ممالک کو مساوی حقوق عطا کئے۔ کلاڈیس Claudius. نے یہ حقوق گال (موجودہ فرانس) عطا کئے، ویس پاسی ان Vespasian نے اسپین کو ہیڈرین Hadrian نے پے نونیا کو یہاں تک کہ ۲۱۲ء میں کاراکالا Caracalla نے پوری سلطنت روما کے تمام آزاد باشندوں کو برابر کے شہری حقوق عطا کئے۔ اور تمام رعایا کا ایک درجہ ہو گیا۔

غلامی کا سلطنت روما میں رواج تھا۔ غلام قدیم تمدن اور قرون وسطیٰ کے ایشیائی اور یورپی تمدن کا جزو تھے۔ یونانی عمومیتوں اور مساوات پسند اسلامی سلطنتوں میں بھی غلام موجود تھے لیکن رومتہ الکبریٰ کی سلطنت میں غلاموں کا نظام سیاسی سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اور نہ ان کو "شدر" طبقہ بنایا گیا۔ ہر غلام اپنے آقا کی خانگی ملکیت تھا۔ اور غلام کسی نسل یا رنگ کا ہو سکتا تھا۔ کوئی خاص غلاموں کی قوم نہ تھی۔ ایک زمانے میں نوجوانوں اور لڑکیوں کی تعلیم تک غلاموں کے سپرد تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رومتہ الکبریٰ کی سلطنت میں غلامون سے ہمیشہ برا سلوک نہیں کیا جاتا تھا اور بہت سے غلام پڑھے لکھے اور عالم وفاضل ہوتے تھے۔ زیادہ تر جنگ کے قیدیوں کو غلام بنایا جاتا تھا مگر تہذیب وانسانیت اتی ترقی کر چکی تھی کہ غلاموں کو انسان سمجھا جاتا تھا اور بہت سے غلام جلد ترقی کر کے آزاد متمول شہریوں کا درجہ حاصل کر لیتے (۱) تھے۔

بہر حال اس عظیم الشان سلطنت کی بنیاد شہنشاہیت اور حاکم ومحکوم قوموں کے باہمی ربط وضبط اور تعاون پر تھی۔ یہ تعاون اتنا مکمل تھا کہ جلد حاکم ومحکوم کا فرق مٹ گیا اور کاراکالا نے ۲۱۲ء میں سرکاری طور پر اعلان کیا اور سب کو مساوات کا درجہ دیا۔ یہ سلطنت جو اپنی انتہائی وسعت کے زمانے میں خلیج فارس سے لے کر آبنائے آئرستان تک اور یوکرین اور آرمیلیا سے لے کر مراکو تک پھیلی ہوئی، یہ سلطنت جس کے بیچ میں بحیرہ روم ایک جھیل بن کر رہ گیا تھا، باہمی اخوت، باہمی اتحاد اور باہمی اختلاط پر قائم تھی اور اسی وجہ سے یہ اتنے دنوں تک قائم رہی۔ اس کے دو حصے ہو گئے لیکن اس کی روایات دونوں میں باقی رہیں۔ یہاں تک کہ جرمانی وحشیوں نے مغرب کی سلطنت روما کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد انہیں وحشیوں نے مقدس سلطنت روما کی بنیاد ڈالی جس میں قدیم رومی اتحاد بین المملل کے ساتھ عیسائی اخوت انسانی کی روح عمل بھی شریک تھی۔ یہ ضرور ہوا کہ اس مقدس سلطنت روما (جو بقول والٹیر نہ مقدس تھی نہ سلطنت تھی

اور نہ رومی) کے شہنشاہ بہت جلد راہ مستقیم اور شارل میں کی حکمت عملی کے راستے سے بھٹک گئے۔ رومتہ الکبریٰ کی سلطنت کی مشرقی یعنی بازنطینی شاخ نے پہلے عربوں اور پھر ترکوں کو اتحاد اور خلاط بین الملل کا سبق دیا۔

یورپ کے جنوب مغربی ممالک یعنی فرانس، اطالیہ، ہسپانیہ، اور پرتگال، لاطینی ممالک کہلاتے ہیں باوجود اس کے کہ ان کی آج کی شہنشاہیت معاشی اور سرمایہ دارانہ، آج بھی رومتہ الکبریٰ کے تمدن اور روایات اور اثرات کے بدولت ان کی شہنشاہیت جاذب ہے اور ان کے مقبوضات میں حاکم اور محکوم اقوام کے افراد کے درمیان زیادہ امتیاز نہیں۔

صرف یورپ کے لاطینی ممالک ہی نے رومتہ الکبریٰ کی روایات کو برقرار نہیں رکھا بلکہ عربوں اور مسلمان سلطنتوں نے جاذب شہنشاہیت کے اصول سیکھنے میں اگر ایک طرف ساسانیوں کی شاگردی کی تو دوسری طرف رومتہ الکبریٰ کی۔

(۵)

ساتویں صدی عیسوی میں ایک نئی طاقت نمودار ہوئی جس نے یورپ اور ایشیاء کو ہلا دیا اور سترہویں صدی عیسویں تک اس کا راج رہا۔ اسلام محض ایک مذہب نہیں تھا بلکہ سیاسیات' سلطنت، معاشیات اور معاشرات کا ایک نیا تصور بھی تھا۔ اسلام عرب میں پیدا ہوا۔ اور ہمیں معلوم ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کس قدر فرقہ بندی تھی ہر قبیلے کا بت خدا تھا۔ اسی طرح ہر قبیلے کی یہ ذہنیت تھی کہ وہ دوسروں سے ممتاز ہے۔ دوسرے قبیلے والوں سے شادی بیاہ حتی الامکان نہیں ہوتا تھا۔ خونریزیوں اور باہمی عناد کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہوتی کہ کسی قبیلے کا کوئی منچلا نوجوان کسی اور قبیلے کی لڑکی کو اڑا لے جاتا۔ اس پر آپس کی دشمنی اور خونریزی کا سلسلہ پشتوں جاری رہتا۔ جس گھرانے میں پیغمبر اسلام پیدا ہوئے وہ خود اپنے نسلی امتیاز پر خاص ناز کرتا تھا۔ اور اپنا نسب ابراہیم علیہ السلام سے ملاتا تھا۔ اس لئے جب عرب طوفان کی طرح دنیا میں پھیلے تو کون کہہ سکتا تھا کہ جس شہنشاہیت کی بنیاد وہ ڈالیں گے اس کا اساسی نظام اخوت اور رواداری، اختلاط اور ربط وضبط پر ہوگا۔

لیکن مذہب اسلا کی تعلیم کا بڑا جز واخوت اور رواداری اور مروت تھی۔ عیسائیت نے اس سے پہلے بنی نوع انسان کی عالمگیر مساوات اور اخوت کی تعلیم دی تھی۔ یہ تعلیم آج تک اس لئے کامیاب نہیں ہوئی کہ یہ عالمگیر تھی۔ اسلام نے اس احساس کے ساتھ کہ اگر پھر بلا کسی لحاظ کے عام طور سے تمام انسانوں کے لئے

اخوت سکھائی جائیگی تو کوئی اثر نہ ہوگا، پہلے یہ سکھایا کہ تمام بنی نوع انسان کے ساتھ مساوات کا سلوک کیا جائے۔ مساوات کے بعد اس قلبی تعلق کا سوال پیدا ہوتا ہے جس پر اخوت کی بنیاد ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا کہ پہلے دوسروں کو مسلمان کرو پھر ان سے بھائیوں کا سلوک کرو اور بھائی سمجھو۔ وہ کسی نسل کے ہوں، کسی رنگ کے ہوں، کوئی زبان بولتے ہوں، لیکن اگر مسلمان ہیں تو تمہارے بھائی ہیں۔ یہ تعلیم اس ملک میں دی جہاں نسل یا قوم تو ایک فرف ہر قبیلہ اپنی جگہ ''علیحدگی پسندی'' کی مثال تھا۔ جہاں کے لوگ اپنی زبان کے گھمنڈ میں غیر عرب لوگوں کو عجمی (گونگا) کہتے تھے۔ جہاں ''عرب'' اور شریف تقریباً ہم معنی تھے۔

تاریخی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اسلامی جاذب شہنشاہیت پر دو بہت بڑے اثرات پڑے۔ پہلا اثر تو ایران کی ساسانی سلطنت کا تھا۔ عرب ایک طرح سے ساسانی حلقہ اثر میں سمجھا جاتا تھا۔ بہت سے اسلامی مورخین نے اس بات کا خاص طور پر ذکر کیا ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نوشیرواں عادل کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ جغرافیائی لحاظ سے عرب کے شمال میں اور مشرق میں بھی خلیج فارس کے اس پار ساسانی سلطنت تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں عربوں نے اپنی فتوحات کے زمانے میں ایرانیوں سے بہت کچھ سیکھا، اور اپنے طرز حکومت کی بنیاد ساسانی اصول پر رکھی۔

دوسرا اثر بازنطینی (مشرقی رومی) سلطنت کا تھا۔ بازنطینی شہنشاہ رومتہ الکبریٰ کے مشرقی جانشین تھے۔ گاتھ اور جرمانی وحشیوں نے مغربی رومی سلطنت کو نیست و نابود کر دیا لیکن مشرقی رومی سلطنت باقی رہی اور اسی نے رومتہ الکبریٰ کی روایات کو زندہ رکھا۔ ان روایات کے سوا شام اور فلسطین اور مصر میں یونان اور روما کا ادب اور علم بھی محفوظ تھا۔

اس طرح اسلامی جاذب شہنشاہیت کا سلسلہ ایک طرف تو ساسانیوں سے ہوتا ہوا دارائے اعظم کی جاذب شہنشاہیت کے تصور سے ملتا ہے۔ دوسری طرف بازنطین سلطنت سے ہوتا ہوا رومتہ الکبریٰ کی جاذب شہنشاہیت سے اور پھر سلسلہ سکندر اعظم کی جاذب شہنشاہیت کے تصور سے جو خود دارائے اعظم کی سلطنت کے نقوش قدم پر قائم تھی۔ اسلام کی جاذب شہنشاہیت کی اس تاریخی نشو و نما کی روح عمل اسلام کی تعلیم تھی جس میں مساوات اور اخوت، اختلاط اور رواداری کی انتہا درجے تعلیم دی گئی تھی۔ اسلامی سلطنت کے پھیلنے سے پہلے پیغمبر اسلام ﷺ کے زمانے ہی میں اسلامی مساوات اور اخوت کی روح عمل اچھی طرح سرایت کر چکی تھی۔ مثلاً صحابہ نبوی میں حضرت بلال حبشیؓ کی بھی وہی حیثیت تھی جو کسی عالی رتبہ ''صحیح النسل

قریشی کی تھی۔ علامہ شبلی مرحوم نے اس کی تصویر ایک نظم میں خوب کھینچی ہے:۔

بارگاہ نبویؐ کے جو موذن تھے بلال
کر چکے تھے جو غلامی میں کئی سال بسر
جب یہ چاہا کہ کریں عقد مدینے میں کہیں
جا کے انصار ومہاجر سے کہا یہ کھل کر
میں غلام حبشی اور حبشی زادہ بھی ہوں
یہ بھی سن لو کہ مرے پاس نہیں دولت وزر
ان فضائل پہ مجھے خواہش ترویج بھی ہے
ہے کوئی جس کو نہ ہو میری قرابت سے "حذر"
گردنیں جھک کے یہ کہتی تھیں کہ "دل سے منظور"
جس طرف اس حبشی زادے کی اٹھتی تھی نظر
عہد فاروق میں جس دن کہ ہوئی ان کی وفات
یہ کہا حضرت فاروق نے بادیدہ تر
اٹھ گیا آج زمانے سے ہمارا آقا
اٹھ گیا آج نقیب حشم پیغمبر

حضرت عمر فاروقؓ کی حکمت عملی کا دارومدار اس اصول پر تھا کہ پہلے جزیرہ نمائے عرب کو مسلمان بنایا جائے۔ اسی بنا پر انہوں نے خیبر کے یہودیوں اور بجران کے عیسائیوں کو ملک بدر کیا اور مسلمان عربوں کو ایک فوجی قوم بنایا۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کا رجحان کسی قدر علیحدگی پسند شہنشاہیت کی جانب (۱۱) تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ زمانہ اسلام کی ابتداء کا تھا اور ان کو اس کا خوف تھا کہ ریگستانی عرب کہیں بہت جلد قیصر وکسریٰ کے تمدن کو عشرتوں میں ڈوب کر اپنے مذہب کو بھول نہ بیٹھیں۔ (خلفائے بنی امیہ اور عباسیہ کے زمانے میں وہی ہوا جس کا انہیں اندیشہ تھا) لیکن ساتھ ہی ساتھ عربوں کو اس کی بھی سخت ممانعت تھی کہ وہ عرب کے باہر کسی قسم کی زمین یا جائیداد حاصل (۱۲) کریں۔ مفتوحہ علاقوں کے باشندے اپنی زمینوں

اور اپنی جائیدادوں کے مالک رہے اور عرب فوجی سردار اور سپاہی خیموں میں زندگی بسر کرتے (۱۳) کرتے رہے۔ مفتوحہ علاقوں کا نظم ونسق انہیں اصول پر ہوتا رہا جیسے قیاصرہ بازنطین یا ساسانی بادشاہوں کی حکومت کے دور میں ہوتا تھا۔ ذمیوں (یہودیوں اور نصرانیوں وغیرہ) کے ساتھ یہ رعایت تھی کہ ان کے آپس کے تنازعات میں انہیں کے قوانین پر عمل کیا جاتا تھا اور ان کی عدالتیں علیحدہ تھیں۔ یہاں اس امر کا بھی تذکرہ کردینا ضروری ہے کہ مذہب اسلام نے یہودی اور نصرانی اور دیگر اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کی جو اجازت دی تھی اس پر ابتدا ہی سے عمل شروع ہوگیا اور اس طرح نسلی اختلاط کا ایک سلسلہ جاری ہوا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں تمام مفتوحہ سرزمین تمام مسلمانوں کی مشترکہ ملکیت تھی اور صرف مال غنیمت اور جنگ کے قیدی فرداً فرداً ہر شخص کو بطور حصے کے ملتے تھے۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں عربوں کو مفتوحہ علاقوں میں جائیدادیں حاصل کرنے کی اجازت دی گئی۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں اور اس کے بعد بھی عرب غیر عرب مسلمانوں کو کچھ عرصے تک اپنے برابر نہیں سمجھتے تھے۔ اس کے تین وجوہ تھے ایک تو یہ کہ یہ نو مسلم مذہب میں کچے تھے۔ دوسرے یہ کہ عربوں میں اسلام کی تعلیم سے پہلے نسلی امتیاز کا بڑا احساس تھا اور یہ کچھ دنوں باقی رہا۔ تیسرے یہ کہ یزید اور اس کے اموی جانشین اپنی رنگ رلیوں کے لئے موالی (نومسلم) طبقے سے بھی خراج لیتے رہے لیکن بنی امیہ ہی کے ایک نیک خلیفہ عمر ثانی نے عربوں اور نومسلموں کی اس تفریق کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیا۔

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ عربوں اور موالی میں کوئی ایسا امتیاز تھا جس کی بنیاد محض ''نسل'' پر ہو۔ کیونکہ عربوں اور موالی میں بہت شدت سے شادی بیاہ کا سلسلہ شروع ہوگیا اور بہت جلد اس قدر نسلی اختلاط ہوا کہ نہ صرف مفتوحہ علاقوں میں بلکہ خود جزیرہ نمائے عرب میں بھی عرب اور موالی مل جل کر ایک ہونے لگے۔

اسپین کی فتح کے کچھ دنوں بعد تک عربوں ''موالی طبقے (جو زیادہ تر بربر تھے) اور ہسپانوی نومسلموں میں برائے نام امتیاز (۱۴) رہا۔ لیکن یہ بھی بہت جلد مٹ گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عربوں کا رجحان ہمیشہ نسل اور تمدن کے اختلاط کی طرف رہا۔ اور اسپین میں بھی عربی' بربر' افریقی' گاتھ' لاطینی نسلوں کے باشندے گھل مل کر ایک ہونے لگے۔

خلفائے بنی امیہ عیش وعشرت عام ہوگئی تھی اور وہی پیش آیا جس کا حضرت عمرؓ کو اندیشہ تھا یعنی عرب آرام طلب بن گئے۔ خانہ جنگیاں شروع ہوگئیں۔ لیکن اسی عیاشی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں اور دوسری قوموں کی کنیزوں اور عورتوں میں جنسی ارتباط شروع ہوا۔ اور دوسری قوموں میں اسلام پھیلنے لگا۔ یہ نومسلم

بہت جوشیلے نکلے اور بہت جلد اسلامی فتوحات کا سہرا انہیں کے سر بندھا۔ بربروں نے اسپین اور شمالی مغربی افریقہ کو فتح کیا۔ ترکوں نے ماورالنہر اور ہندوستان کو، مغلوں نے جنوبی روس اور شمالی ایشیا کو، اور عثمانی ترکوں نے بلقان اور وادی ڈینیوب کو فتح کیا۔

عہد بنی امیہ میں موالی کو خالص عربوں سے کچھ کم سمجھا جاتا تھا۔ عرب قوم کی نسلی امتیاز کی روایات اسلامی تعلیم کی خلاف ورزی کر رہی تھیں اوائل عہد بنی امیہ کی اس غلطی کا نتیجہ اسلام کو اس طرح بھگتنا پڑا کہ ان موالی نومسلموں نے فرقہ وارانہ تحریکوں میں حصہ لینا شروع کیا۔ اس طرح شیعیت اور خارجیت کی تحریک ایران وعراق میں شروع (۱۵) ہوئی۔ لیکن اس امتیاز کا ردعمل بھی باہمی شادیوں کی صورت میں بہت تیزی سے پھیل رہا تھا۔

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے عرب اور موالی کی تخصیص کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے سے پہلے بھی سلطنت کے دور دراز صوبوں مثلاً ماورالنہر، سفدانیہ، مصر، افریقہ اور اسپین میں عربوں اور موالیوں کی تخصیص زیادہ نہیں تھی۔ اس کی خاص مثال ہمیں خراسان میں ملتی ہے جہاں عرب سردار بھی ترک سرداروں کی طرح ''دہقان'' کہلاتے تھے اور ان کی سی زندگی بسر کرتے تھے۔ بسا اوقات غیر مسلم ترک (جو اہل کتاب بھی نہیں تھے) مسلمانوں کے دوش بدوش لڑتے اور انہیں حقوق کے مستحق سمجھے جاتے (۱۶) تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بہت شدت سے نومسلموں سے خراج لینے کی ممانعت کی جو بدعت ان کے پیشرؤوں نے اپنے محاصل بڑھانے کے لئے رائج کی تھی۔ اس امتناعی حکم کی وجہ سے نومسلم موالی معاشی حیثیت سے عربوں کے برابر ہو گئے اور چونکہ ان کا تمدن عربوں سے زیادہ پرانا تھا۔ وہ امور سلطنت پر بھی (عہد بنی عباس میں) حاوی ہو گئے۔

اسپین میں بھی یہی ہوا۔ طارق بن عمر کی فوج زیادہ تر نومسلم بربریوں کی تھی۔ موسیٰ بن نصیر نے جب بہ نفس نفیس خود اسپین کا رخ کیا تب کہیں پہلی بار عرب فوجیں اسپین پہنچیں۔ یہاں بھی عربوں نے اسلامی تعلیم کے خلاف نسلی امتیاز جتانے کی کوششیں کیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بربریوں نے بغاوت کی۔ اگرچہ کہ یہ بغاوت فرو کر دی گئی۔ لیکن جس مقصد کے لئے یہ بغاوت کی گئی وہ پورا ہو گیا اور اسپین میں تمام مسلمانوں کو مساوات کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اسپین میں مختلف نسل کے مسلمانوں کے الگ الگ نام تھے مگر ان میں شادی بیاہ اور ارتباط کا سلسلہ بہت گہرا تھا اور عربوں سے کہیں زیادہ طاقت بربری یا اسپین کے نومسلموں کو حاصل تھی۔ باہر سے جو غیر عرب آئے تھے وہ موالی کہلاتے تھے (ان مین بربر بھ شامل تھے) اسپین کے نو

مسلم ''مسالمہ'' اور ان کی اولاد ''مولدون'' کہلاتی تھی۔ اسپین کے عیسائی ''عجمی'' (۱۷) تھے۔ امارت بنو امیہ کے زمانے میں ''مولدون'' سب سے زیادہ طاقتور (۱۸) تھے۔ ان میں سے بہت سے خاندانوں کے نام قبول اسلام کے بعد بھی ہسپانوی رہے مثلاً کا اشبیلیا کے بنو انجلیو اور بنو سباری کو۔ مختلف ادوار میں موالی اور ثقالبہ (یورپی غلاموں) کا بھی بہت زور رہا۔ امیر عبد اللہ کی شادی ڈاتانی گار اور المنصور کی سانکو ثانی شاہ نوار کی لڑکی سے ہوئی۔ لاکھوں کی تعداد میں ہسپانوی کنیزیں تھیں ان کے ذریعے جو نسلی اختلاط ہوا وہ اس کے علاوہ تھا۔

جو حکمت عملی حضرت عمر بن خطابؓ نے عرب کے لئے اختیار کی تھی۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے ایک ہلکے پیمانے پر شروع کی یعنی اسلام کی تبلیغ اور غیر مسلموں پر پابندیاں۔ لیکن غیر مسلموں پر جو پابندیاں عائد کی گئیں وہ کچھ تو اسلامی رواداری کی بڑھتی ہوئی روایات کی وجہ سے اور کچھ سلطنت کے معاشی حالات کے اقتضا سے عمر بن عبد العزیز کے انتقال کے بعد ہی اٹھالی گئیں یا محض کاغذ پر باقی رہ گئیں۔

عہد بنی امیہ میں ذمیوں سے وہی سلوک کیا جاتا تھا جس کی مذہب نے ہدایت کی تھی۔ ان سے ایک طرح کا جزیہ لیا جاتا تھا اور اس کے معاوضے میں انہیں فوجی خدمات سے مستثنیٰ کیا گیا تھا۔ (معاشی اور سیاسی لحاظ سے یہ شہنشاہیت کا ایک بہت کامیاب حربہ ہے۔ صدیوں بعد برطانوی شہنشاہیت نے ہندوستان میں یہی طریقہ اختیار کیا) ذمی عورتوں سے شادی بیاہ کی صرف اجازت ہی نہیں تھی بلکہ بہت کثرت سے ان عورتوں سے شادیاں کی جاتی تھیں۔ عدالت اور قانون کے اعتبار سے ذمیوں کو ان کے مذہب کے لحاظ سے پورے پورے اور جداگانہ اختیارات دیئے گئے تھے۔

مذہب اسلام میں یہ صرف یہودیوں، عیسائیوں اور سبائیوں کو اہل کتاب اور ذمی قرار دیا گیا تھا لیکن سیاسی اور معاشی نظام کا تقاضہ یہ تھا کہ مجوس (ایرانی آتش پرستوں) اور بربری بت پرستوں سے بھی ذمیوں کا سا سلوک کیا جائے اور عہد بنی امیہ میں ان کو بھی ذمی قرار دیا گیا۔

معاشی لحاظ سے عیسائیوں کے ساتھ بہت اچھا سلوک کیا جاتا تھا۔ معاویہؓ کی ایک بیوی عیسائی تھی۔ ان کے دوبار کے ایک شاعر، ایک طبیب اور ایک معتمد مالیات کا مذہب عیسائی تھا۔

اسلام نے غلامی کی ممانعت نہیں کی تھی لیکن انسداد غلامی کی بہت سی بنیادی تجویزیں اس کی تعلیم میں شریک تھیں۔ منجملہ کوئی مسلمان کسی اور مسلمان کو غلام کے طور پر نہیں رکھ سکتا تھا۔ ہاں اگر کوئی غیر مسلم غلام مسلمان ہو جاتا تو آقا کو اختیار تھا کہ اس غلام کو آزاد کرے یا نہ کرے۔ کسی کنیز کی اولاد اگر اس کے مالک

کے سوا کسی اور کے نطفے سے ہوتو غلام سمجھی جاتی لیکن اگر اس کے مالک کے نطفے سے ہوتی تو آزاد ہوتی۔ کسی مرد غلام کے نطفے سے اگر کسی آزاد عورت کے اولاد ہوتی تو وہ بھی آزاد سمجھی جاتی۔ غلاموں کو آزاد کرنا بہت بڑے ثواب کا کام تھا۔ اگر کوئی غلام آزاد کیا جاتا تو اس کا مالک اس کا سرپرست بن جاتا۔ اور اگر سرپرست بے اولاد مرتا تو غلام اس کی جائیداد کا مالک بنتا

اگرچہ اسلام نے اس کی کوشش کی تھی کہ اس طرح غلامی کا انسداد ہو لیکن عرب فتوحات کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیدی مرد اور عورتیں لاکھوں کی تعداد میں اسیر ہوتے اور غلام بنتے۔ رفتہ رفتہ بردہ فروشی تجارت کی بہت یہ فائدہ دینے والی شاخ بن گئی۔ بردہ فروشی زیادہ تر یہودیوں کے ہاتھ میں تھی اگرچہ مسلمان بردہ فروشوں کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی پھر بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان ہمیشہ اپنے غلاموں سے بہت اچھا سلوک کرتے رہے۔ عباسیوں کی خلافت کے زمانے میں ان غلاموں کا شمار جو خلیفہ کے پاس ہوتے درجہ اول کے رؤسا میں (۱۹) تھا۔ خراسان میں غلاموں کی جس طرح تربیت ہوتی تھی اس کا نقشہ نظام الملک نے بہت اچھا کھینچا ہے جس کے حوالے سے (۲۰) بارتھولڈ نے اس کو نقل کیا ہے کہ کس طرز ایک غلام پہلے سائیس کی خدمت انجام دیتا، پھر رفتہ رفتہ اس کو ترقی ملتی جاتی اور اس کے مرتبے میں اضافہ ہوتا جاتا یہاں تک کہ ساتویں سال وہ وثاق باشی بنتا۔ پھر رفتہ رفتہ وہ خیل باشی اور حاجب کے مراتب تک ترقی کرتا۔ قابل ترین غلام حاجب بزرگ یا حاجب الحجاب ہوتا جو پورے درباری نظام کا افسر اعلیٰ ہوتا۔ سامانیوں کے دور میں اور ان کے بعد بڑے بڑے اہم صوبوں کی صوبہ داریاں اور سپہ سالاروں کے عہدے یا شاہزادوں کو دیئے جاتے یا پھر ترک غلاموں کو۔ چنانچہ خراسان، ماوراالنہر، افغانستان اور شمالی ہندوستان میں بہت سے غلام ایسے گزرے ہیں جن کا نام تاریخ اسلام میں ہمیشہ زندہ رہے گا جیسے الب تگیں، تاش، فایق وغیرہ۔ اسلام کی جاذب شہنشاہیت اور انتہائے مساوات واخوت اور رواداری کا سب سے نمایاں نمونہ ہندوستان کے ''شاہان غلاماں،، کی مثال ہے ذرا یہ خاکہ ملاحظہ کیجئے۔

(۱) قطب الدین ایبک

(شہاب الدین غوری کا غلام)

(۲) آرام شاہ دختر۔ منکوحۂ التمش

(۳) (ایبک کا غلام)

(۴) رکن الدین فیروز

(۵) رضیہ

(۶) معزالدین بہرام

(۷) علاوالدین مسعود

(۸) ناصرالدین محمود دختر منکوحۂ بلبن

(۹) غیاث الدین بلبن (التمش کا غلام)

(۱۰) معزالدین کی قباد

دنیا کے اور کسی حصے یہاں تک کہ رومتہ الکبریٰ کی تاریخ بھی اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ غلاموں کے ساتھ یہ غیر معمولی سلوک سلطنت عباسیہ کے مشرقی صوبوں یا ترکی نژاد گھرانوں تک محدود نہیں تھا۔ خود دارالخلافت بغداد میں غلاموں کا بڑا عروج تھا۔ اسپین میں نہ صرف محل شاہی کا انتظام بلکہ سلطنت کی مرکزی مہمات کا انصرام غلاموں کے ہاتھ میں (۲۱) تھا۔ (اور یہ غلام زیادہ تر ہسپانوی نژاد ہوتے تھے)

اس طرح عہد بنی عباس میں وہ مساوات جس کی اسلام نے تعلیم کی تھ مسلمانوں میں اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ حاکم اور محکوم قومیں تو ایک طرف، حاکم آقا اور محکوم غلام کے تعلقات باپ بیٹے کے سے ہو گئے تھے۔ کنیزیں جو پہلے خلفا اور بادشاہوں کے محلوں کی زینت بنیں، خلفا اور بادشاہوں کی مائیں بھی بنیں۔

عربوں اور محکوم قوموں کے اختلاط میں کنیزوں، غلاموں اور بردہ فروشی کے ساتھ ساتھ تعدادِ ازدواج کا بھی بہت بڑا حصہ رہا۔ خلافت عباسیہ دور میں عربوں اور محکوم اقوام کا نسلی اور تمدنی ملاپ مکمل ہو گیا۔ خلفائے عباسیہ کے وزیروں (البرامکہ) کا خاندان ایرانی تھا۔ برمکی اپنا سلسلہ نسب ساسانی عہد کے فرضی وزیر بزرگ مہر سے ملاتے تھے۔ صوبوں میں پہلے ایرانی اور پھر ترک تمام امور سلطنت پر حاوی ہو گئے۔

عہد عباسیہ کے نسلی اختلاط کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ المنصور کی والدہ بربر تھی، مامون کی والدہ ایرانی تھی اور اسی طرح واثق اور مہتدی کی مائیں ایرانی کنیزیں تھیں۔ مستنصر کی والدہ نیم یونانی نیم حبشی تھی۔ مستعین کی والدہ سلاف نسل کی تھی۔ مکتفی اور مقتدر کی مائیں ترک کنیزیں تھیں۔ ہارون الرشید کی ماں بھی بدیسی کنیز (۲۲) تھی۔

عہد عباسیہ میں جب بغداد کی مرکزی حکومت کمزور ہونے لگی تو پہلے ایرانی اور پھر ترک صوبہ دار خودمختار ہونے لگے۔ ان کے درباروں میں بھی عرب، ترک، ایرانی، مغل سب مل جل کر ایک قوم بنتے گئے۔

دور عباسیہ میں تجارت نسلی اختلاط کا ایک بڑا ذریعہ تھی۔ عرب تاجر سیلون، مالابار، بزاز، شرق الہند سے

ہوتے ہوئے چین تک پہنچے تھے۔ انہیں نے جزائر شرق الہند اور ملایا میں اسلام پھیلایا اور جو عرب وہاں بس گئے وہ وہاں کی آبادی میں گھل مل گئے۔ تجارت کی ایک اور بہت بڑی شاہراہ بحیرہ اخضر تھا، جہاں سے سفانیہ اور ماوراالنہر کی پیداوار یورپ کو جاتی تھی' ایک اور بحری شاہراہ بحیرہ اسود تھا۔ جہاں سے سویڈن کے تاجر دولگا اور ڈان وغیرہ کے ذریعے عربی سلطنت کی پیداوار اور صنعتی اشیا اپنے وطن کو لے جاتے تھے۔ چنانچہ بہت سے عربی سکے اسکنڈی نیویا میں پائے گئے۔ انگلستان کے اینگلوسیکسن بادشاہ اوفا کا ایک سونے کا سکہ برٹش میوزیم میں موجود ہے یہ ۷۷۴ء کے عرب دینار کی نقل ہے، اس میں ایک طرف کلمہ شہادت ہے اور دوسری طرف اوفا کا نام جس زمانے میں بحیرہ روم کے مغربی حصوں میں عرب فتوحات اور عرب قزاقوں کی وجہ سے تجارت مشکل تھی' اسکنڈی نیویا سے تجارت کا سلسلہ اور زیادہ بڑھ گیا (۲۳) تھا۔ مشرقی بحیرہ روم میں اسکندریہ اور وینس کے درمیان تجارت زوروں پر تھی اور بردہ فروشی اس تجارت کا بہت اہم جزو تھی۔

اب ہم اگر صرف عہد بنی امیہ اور بنی عباس میں سلطنت کی وسعت کو پیش نظر رکھیں اور اس زمانے کے نسلی اختلاط کا اندازہ کریں تو اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسلام ''نسل'' اور رنگ کے تصور سے اور جغرافیائی حدود سے کس قدر بے نیاز رہا۔ جن جن ملکوں پر اسلامی حکومت رہی ان میں سے کوئی اپنے کو نسلاً خالص نہیں کہہ سکتا۔ ان ملکوں میں شمال مغربی چین، چینی ترکستان، ترکستان' جنوبی سائبیریا' جارجیا' آرمینیا' یوکرین' وسطی اور جنوبی روس' کریمیا' ہنگری' جنوب مشرقی پولینڈ' بسرےبیا' ہنگری' جنوب مشرقی آسٹریا' یوگوسلافیہ' رومانیہ' بلغاریہ' البانیہ' یونان' کریٹ' اٹلی کے بہت سے حصے' سسلی' جزائر بالیارک' جنوبی اور مغربی فرانس' اسپین' پرتگال' افریقہ کا صحرائے اعظم' ریف' نائجیریا' فلسطین' شام' ایشیائے کوچک' جزیرہ قبرص' تھریس' کردستان' عراق' ایران' ماوراالنہر' سفانیہ' خراسان' افغانستان' ہندوستان' جزیرہ نمائے ملایا اور اکثر جزائر شرق الہند شامل ہیں۔ ان سب ملکوں میں رنگ برنگ کے' صدہا مختلف قسم کی زبانیں بولنے والے' مختلف نسلوں کے لوگ آباد ہیں۔ لیکن سب آپس میں ملے جلے' شادی بیاہ کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہا اور اسلام نے ''نسل'' کے تصور پر ایسی کاری ضرب لگائی کہ اسلامی ممالک میں یہ لفظ بے معنی سا ہو گیا۔

عہد بنی عباس میں مساوات کا تصور اس قدر حاوی تھا کہ ذمیوں سے بھی برابری کا سلوک کیا جاتا تھا۔ بڑے بڑے شہروں میں یہودی اور عیسائی مالیات اور حکومت کے بہت بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہے اگر کبھی کبھی مسلموں اور ذمیوں کے مابین امتیاز کے قوانین منظور بھی کئے گئے تو ان کی حیثیت''

کاغذ پر روشنائی'' کی سی رہی اور کبھی وہ اچھی طرح نافذ نہیں ہونے (۲۴) پائے۔ خلفائے بنی امیہ کی طرح خلفائے بنی عباس بھی اسلام اور مسیحیت کے مناظروں میں شریک ہوتے۔ ساتویں صدی ہی میں انجیل کے بہت سے حصے شامی اور یونانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کئے جا چکے تھے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں کئی عیسائی وزارت کے عہدوں تک (۲۵) پہنچے۔ جیسے عبدون ابن سعید' المتقی کا ایک وزیر مسیحی تھا ۔ اور المعتضد کا میر عسکر ایک عیسائی تھا۔ خلفا کے اکثر و بیشتر اطبا اور معالج عیسائی تھے۔

عیسائیوں کو عہد بنی عباس میں تبلیغ کی بھی اجازت تھی اور انہوں نے بہت سے مبلغین کو ہندوستان اور چین (۲۶) بھیجا۔ (غالباً مسلمانوں میں مسیحیت کی تبلیغ کی ممانعت ہوگی) سیان فو واقع چین میں ان عیسائی مبلغین کی یادگاریں اب بھی موجود ہیں۔ انہیں عیسائیوں نے وسط ایشیا میں عیسائیت کی تبلیغ کی ہوگی۔

یہودی جن پر بخت نصر سے لے ہٹلر کے زمانے تک ہمیشہ ظلم وستم ہوتا رہا۔ اسلامی سلطنتوں میں ہمیشہ خوش حال رہے اور ان پر ان کے مذہب یا ان کی نسل کے جدا ہونے کے جرم میں کبھی بے جا تشدد نہیں کیا گیا۔ قرون وسطی میں اسپین کے مسلمان یہودیوں سے جس رواداری سے پیش آتے تھے اگر اس کا مقابلہ ان مظالم سے کیا جائے جو انہیں لوگوں پر اس زمانے کی عیسائی ریاستوں میں ہوتا تھا تو حیرت ہوتی ہے۔

اسلام کی تبلیغ میں جبر و تشدد سے کبھی کام نہیں لیا گیا۔ مذہبی تبلیغ کے علاوہ سیاسی اور معاشی حالات نے خلافت بنی عباس کے زمانے میں اسلام کے پھیلنے میں بہت مدد دی۔ اسلام قبول کرتے ہیں ہر غیر مسلم اس کامل مساوات اور مرتبے کا اہل قرار دیا جاتا جو بحیثیت مسلمان اس کا قدرتی حصہ تھی۔ اسلام کی تبلیغ میں جبر وتشدد کے فقدان کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شام میں عرصے تک عیسائی اکثریت رہی حالانکہ شام خلفائے بنی امیہ کا دار الخلافہ تھا۔ عرب کی فتوحات کے تقریباً تین سو سال بعد کہیں ایران نے اپنا آبائی مذہب چھوڑا اور اب بھی فتح ایران کے تیرہ سو برس بعد ایران میں نو ہزار زرتشتی آباد ہیں۔ پارسیوں نے فتح ایران کے زمانے میں نہیں بلکہ اس کے بہت بعد آٹھویں صدی عیسوی میں ہجرت کی اور ہندوستان آئے۔ ایران میں آتش پرستوں کو قانوناً ذمی قرار دیا تھا۔ انہیں ہر طرح کی مذہبی آزادی تھی اور نہ صرف ایران بلکہ عراق اور ہندوستان میں بھی بہت سے آتش کدے اور زرتشتی معبد (۲۷) تھے۔ پارسیوں کی ہجرت کی اصلی وجہ عربوں کا تشدد نہیں بلکہ معاشی اور تجارتی اغراض تھے کیونکہ محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان سے تجارتی روابط بہت بڑھ گئے تھے۔ انہیں پارسیوں نے ہندوستان میں پھر شاہان گجرات اور شاہان مغلیہ کی

اسلامی سلطنتوں کا زمانہ دیکھا اور کسی کے تعصب کا بھی شکار نہیں بننے پائے۔

ایرانی زرتشتیوں کے علاوہ ایران کے اور بہت سے مذہبی فرقے عہد عباسیہ میں برابر باقی رہے مثلاً مانی کے پیرو یا مزدکی مذہب کے پیرو۔ ہندوستان کے اسلامی صوبوں میں ہندو مذہب باقی رہا اور محمد بن قاسم یا اس کے جانشینوں نے کبھی مذہب کے معاملے میں سختی نہیں کی۔

اگر مسلمان سلاطین اور بادشاہ واقعتاً مذہبی سختی کرتے تو آج اسپین جنوبی فرانس، بلقان، ہنگری، روس اور ہندوستان کے تمام باشندے مسلمان ہوتے۔ نہ صرف عربوں بلکہ ترکوں اور تاتاریوں نے بھی کبھی مذہبی تشدد نہیں کیا۔ آل عثمان کی سلطنت کے زیادہ تر صوبوں کے باشندے عیسائی تھے اور عیسائی ہی رہے ۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد سب سے زیادہ ایک ایسے صوبے (بنگال) میں ہے جو کبھی کسی بڑے اسلامی حکومت کا مرکز نہیں رہا۔

ہندوستان کی تاریخ میں اسلامی دور رواداری اور نسلی اختلاط کی ہر ہر قدم پر شہادت دیتا ہے۔ ہندوستان میں جم کے سلطنت شروع کرتے ہی مسلمانوں نے ہندو تمدن سے بہت کچھ اخذ کرنا شروع کیا۔ امتیاز نسل وخون فاتح قوم میں بالکل نہیں تھا۔ اسی وجہ سے بہت جلد مسلمان بادشاہوں نے ہندو رانیوں اور راجکماریوں سے شادی بیاہ کا سلسلہ شروع کیا۔ علاء الدین خلجی کی شادی سیاسی اعتبار سے ہندوستان میں جاذب شہنشاہیت کی طرف پہلا قدم تھی۔ یہ ارتباط بہت جلد اس قدر گہرا ہو گیا کہ جب حسن نے دکن میں سلطنت قائم کی تو اس کا نام بہنی سلطنت پڑا اور اس نے اپنے نام کے آگے اپنے ہندو سرپرست گنگو کا نام بڑھایا۔ بھنی سلطنت کی رواداری کی روایات سلطنت آصفیہ میں آج تک موجود ہیں' جہاں سلطنت کا اعلیٰ ترین اعزازی عہدہ دار یعنی پیش کار ہندو ہوتا ہے۔

اکبر کے زمانے میں ہندوستان میں جاذب شہنشاہیت' عروج کے انتہائی نقطے پر پہنچ گئی۔ اس نے پہلی مرتبہ اہل ہندوستان کو ایک قوم بنانے کی باقاعدہ کوشش کی۔ اس نے راجپوت شاہی گھرانوں میں شادی بیاہ کا سلسلہ ڈالا اور جہانگیر اور شاہجہاں اگر نصف مغل تھے تو نصف ہندو، اگر نصف چغتائی تھے تو نصف راجپوت'۔ سیاسی اور معاشی اعتبار سے' اور اس باعث معاشری اعتبار سے مسلمان اور ہندو برابر تھے۔ اور ان میں کسی قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ اسلام میں جاذب شہنشاہیت کا جو تصور مسلمانوں اور زیادہ اہل کتاب تک مخصوص تھا۔ اکبر نے اس کو تمام غیر مسلموں پر منطبق کیا اور ایک نئے تمدن کی بنیاد ڈالنے کی کوشش کی۔ اس تمدن نے اپنی دو نشانیاں چھوڑیں مغل طرز تعمیر اور اردو زبان۔

اکبر کی جاذب شہنشاہیت کی روایات جہانگیر اور شاہ جہاں کے زمانے میں باقی رہیں۔ لیکن اورنگ زیب کے زمانے میں ایسے اسباب کی بن پر جوزیادہ تر نفسی اور معاشی تھے اس کا ردعمل شروع ہوا۔

مجموعی طور پر اسلام نے ہمیشہ ہر ایسے اختلاف کی مذمت کی جس کی بنیاد نسل، قوم، زبان یا وطن پر ہو۔ اسی اصول پر پان اسلامزم کی تحریک کی جمال الدین افغانی نے بنیاد ڈالی اور یہی اصول اقبال کے فلسفہ سیاسیات کا رکن رکین ہے:۔

ربط وضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تابہ خاکِ کاشغر
جو کرے گا امتیاز رنگ وخوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہوگئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانند خاک رہ گزر

اسلام نے نسلی تعصبات پر جو کاری ضرب لگائی ہے اس کا اکثر مغربی (۲۸) مستشرقین اور مورخین نے اعتراف کیا ہے اور اس کا مقابلہ یورپ کے تعصبات سے کیا ہے۔

حوالہ جات

H.A.L.Fisher:A History of Europe(1)

H.A.L.Fisher:A History of Europe(2)

Hermann Schneider:The History of World Civilizatio(3) (Vol,II)

H.G.Wells:A Shor History of the World(4)

H.A.L.Fisher:A History of Europe(5)

H.A.L.Fisher:A History of Europe(6)

H.A.L.Fisher:A History of Europe(7)

Hermann Schneider:The History of World Civilization(8)

(Vol.II)

Philip Hitti:History of the Arabs(9)

Philip Hitti:History of the Arabs(10)

Philip Hitti:History of the Arabs(11)

E.Levi-Provencal:-(12)

L,Espagne Musalmane auaeme Siecle.

Philip Hitti:History of the Arabs(13)

Barthold:Turkestan.(14)

E.Levi-Provenncal:(15)

L,Espagne Musalmane au Xeme Siecle.

E.Levi-Provenncal:(16)

L,Espagne Musalmane au Xeme Siecle.

Hitti:History of the Arabs(17)

Borthold:Turkestan.(18)

S.Lane Poole:The Mohammedan Dyhsaties.(19)

E.Levi Provencal:L,Espagne Musalmane au Xeme Siecle(20)

Hitti:History of the Arabs(21)

Henri Pirenne: Mohammed et Charlemagne.(22)

Hitti:History of the Arabs(23)

Hitti:History of the Arabs(24)

Hitti:History of the Arabs(25)

Hitti:History of the Arabs(26)

(27)مثال کے طور پر ملاحظہ ہو۔

C.S.Hargronje:"Islam and the rece Problem"

(in the "Moslem World of Thday" edited by J.R.Mott)

"Practically in the Moslem World neither birth not Colour has prevented men from reaching the highest Positions............Islam offered a chance to all races and all of them have availed themselves of it in the measure of their talents."

یا زیادہ واضح الفاظ میں فرانسیسی مورخ P.J.Andreas کی رائے اس کی کتاب Races.Islam et les میں ملاحظہ کیجئے:۔

" Marquee par l'hellenisme, Cette Civilization, d,Arabe devint bientot persane, egyptienne, berbereand alouse;la eneore Se retrouve le Cachet proper des races sous le grand voile islamique, Citte civilisation a Cependent Coci de Characterstique Qu'elle S,oppose partont eu son ensembie a la civilisation europeane"

سفید آدمی کا بوجھ

عزیز احمد

(۱)

سولھویں صدی میں یورپ کے باشندے دوسرے ملکوں کا سفر کرتے تو ان ملک کے باشندوں کے متعلق اپنی رائے اس طرح تحریر کرتے گویا وہ اس مختصر سے سفر میں ملکوں کی تمام خصوصیات سے واقف ہوگئے ہیں۔ سب سے زیادہ تعریف اپنے ہی ملک' اپنے تمدن اور اپنے ہم وطنوں کی ہوتی۔ وہ تمام خوبیاں جن کی مسافر کو تلاش ہوتی اپنے ہی ملک میں نظر آتیں اور جو قومیں یا ملک اسے ناپسند تھے تمام عیوب اور خرابیاں ان میں' سولھویں اور سترھویں صدی کے انگریزی ادب میں اس کی بہت مثالیں ملیں گی۔

ادھر کولمبس نے امریکہ کو دریافت کیا تھا اور ادھر واسکوڈے گاما ہندوستان پہنچ چکا تھا۔ نئی اور پرانی دنیا دونوں سے تجارت کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ اور تجارت کے ساتھ فتوحات کا بھی آغاز ہوگیا تھا۔ شروع شروع میں ہسپانیہ اور پرتگال سب سے پیش پیش تھے۔ اس کے بعد ولندیزیوں نے اسی میدان میں قدم رکھا۔ یہ ''تجارتی نظریہ زر'' Mercantilism کا دور تھا۔ یورپ کے بادشاہوں کی نظر اس نئے ذریعہ آمدنی پر تھی جس کی مدد سے وہ یورپ میں اپنی حشمت اور اپنی برتری کو قائم رکھنے کی کوششوں میں مصروف تھے۔ ۱۴۹۳ء سے لے کر ۱۹۴۰ء تک ہسپانیہ نے امریکہ سے (۸۷۵) ٹن سونا اور (۴۵۷۲۰) ٹن چاندی حاصل کی جس کا پانچواں یعنی بیس فیصد حصہ بادشاہ کو (۱) ملتا۔ تجارتی نظریہ زر کی بنیاد ان خاص سیاسی' معاشی اور مذہبی حالات پر تھی جو اس زمانے میں یورپ کی خصوصیت تھے مگر اس کے بعد سے یہ حالات بدل گئے۔

''تجارتی نظریہ زر'' کی بنیاد پر نئی دنیا میں جو چار شہنشاہتیں تھیں وہ 1763ء سے لے کر 1825ء تک یا تو مٹ گئیں یا ان کی شکل بدل گئی۔ 1763ء میں انگلستان نے فرانس کے امریکی مقبوضات پر قبضہ کرلیا۔ 1776ء میں امریکی نو آبادیات (جو بعد میں ریاستہائے متحدہ بن گئیں) کے اعلان آزادی سے

خود برطانوی شہنشاہیت کو سخت صدمہ پہنچا۔ 1810ء سے لے کر 1825ء تک امریکہ میں اسپین کی شہنشاہیت کا خاتمہ ہوگیا۔ اور ۱۸۲۲ء میں پرتگال کے قبضے سے برازیل نکل گیا۔

کچھ اس وجہ سے اور کچھ یورپ کے صنعتی انقلاب کے باعث یورپ اور خصوصاً انگلستان کے ماہرین معاشیات نے ''تجارتی نظریہ زر'' کے بجائے آزاد تجارت کی اہمیت پر زور دیا۔ انگلستان میں جیمز مل، مالتھس وغیرہ سب آزاد تجارت کے حامی تھے اور دور دراز حصوں پر شہنشاہیت کے خلاف تھے۔ چنانچہ کابڈن Cabden نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکمت عملی پر نکتہ چینی کرتے ہوئے لکھا کہ ''قدرت اپنے قوانین کی برتری کو قائم رکھے گی اور سفید چمڑے والے لوگوں کو اپنے ملکوں کو واپس آجانا پڑے گا۔ اور ہندو (ہندوستانی) اس آب وہوا سے لطف اندوز ہوتے رہیں گے جس کے لئے ان کے چہروں کا رنگ بہت مناسب ہے۔'' ملکہ وکٹوریا کے زمانے میں بھی آزاد تجارت کی حمایت کی ہوا بندھی ہوئی تھی۔ یہاں تک کہ ڈزرائیلی Dieraeli نے اس ہوا کا رخ بدلا۔ یہی حال ایک حد تک فرانس کا تھا اور جرمنی میں بسمارک تو نو آبادیاتی شہنشاہیت کے جھگڑوں میں بالکل نہیں الجھنا چاہتا تھا چنانچہ جب فرانس نے اپنی شکست فاش کے بعد بجائے الساس لورین کے کوچین چائنا جرمنی کے نذر کرنا چاہا تو بسمارک نے صاف انکار کردیا (حالانکہ بہت عرصے بعد بسمارک نے بھی اپنی حکمت عملی بدلی)

لیکن پھر صنعتی انقلاب ہی نے ایسے معاشی حالات پیدا کردیئے کہ بہت جلد یورپ کی دول کو اپنی حکمت عملی بدل دینی پڑی۔ کارخانوں سے جو سامان تیار ہو کے نکلتا تھا وہ اتنا زیادہ تھا کہ اس کے لئے نئے بازاروں، نئی تجارت گاہوں کی ضرورت تھی۔ ساتھ ہی ساتھ خام اشیا کی طلب بھی بڑھتی گئی۔ اس لئے یورپ کی دول میں سے ہر ایک کو ایسی نو آبادیاں، ایسے محکوم ملکوں کی تلاش ہوئی جہاں کی تجارت بلاشرکت غیرے ان کے ہاتھ میں ہو۔

ایک اور بہت بڑی چیز جس نے اس سرمایہ دارانہ نو آبادیاتی شہنشاہیت کی طرف یورپ کی دخل کو اور زیادہ مائل کیا یہ تھی کہ ذرائع آمد ورفت نے عین اسی زمانے میں بہت بڑی ترقی کی اور ذرائع آمد ورفت کے ساتھ ساتھ ذرائع رسد ورسائد بھی بہت بڑھ گئے۔ ریل، دخانی جہاز، موٹر، تار برقی، ٹیلیفون، اور اب حال حال میں ہوائی جہاز اور لاسلکی نے دنیا کے دور دراز حصوں میں یورپ کی شہنشاہیتوں کو آسان سے آسان تر بنادیا۔

خام اشیا اور استوائی خطوں کی پیداوار کی بھی یورپ کے صنعتی نظام کو بڑی احتیاج تھی۔ اس وجہ سے بھی

دنیا کے ان حصوں پر حکومت کی ضرورت محسوس ہوئی تا کہ یہ اشیا آسانی سے دستیاب ہوسکیں۔

ایک اور معاشی جزو جس نے شہنشاہیت کی حمایت کی ''فاضل سرمایہ'' کا سوال تھا صنعتی ترقی کے باعث بہت سا ایسا سرمایہ یورپ کے فارغ البال ملکوں میں موجود تھا جو اگر اپنے ہی ملکوں میں لگایا جاتا تو اتنی زیادہ آمدنی کی توقع نہ تھی جتنی کہ نو آبادیوں میں اس سرمائے کے لگائے جانے سے

ان براہ راست معاشی اسباب کے ساتھ ساتھ ایک اور بہت بڑا سبب بھی تھا جس کی بنیاد معیشت ہی پر تھی (حالانکہ اس میں جذباتی عنصر بھی شریک ہے) یہ ''وطنیت'' کا ایک نیا تخیل تھا۔ یہ سیاسی اور معاشی وطنیت یا وطن پرستی آزاد تجارت کی مخالف تھی اور اس نے ''تجارتی نظریہ زر'' کو ایک نئے روپ میں از سر نو زندہ کیا۔

(۲) اس نئے تخیل کی بناء پر وطنیت یا وطن پرستی کے یہ معنی ہوئے کہ وہ لوگ جو ایک ہی زبان بولتے ہیں ایک ہی ''نسل'' سے ہیں، جن کا تمدن اور تاریخی روایات ایک ہیں ان سب کے ایک آزاد ریاست میں سب سے الگ رہنا چاہئے۔ اس نئے تخیل کی بنا پر شہنشاہیت کے معنی یہ قرار پائے کہ غیر یورپی دیسی نسلوں پر بالکل مختلف یورپی نسلیں حکومت کریں۔

''وطنیت'' .Patriotism بحثیت لفظ زیادہ مقبول نہیں ہوا اور اس کی جگہ ''قومیت'' یا قوم پرستی ''Nationalism نے لے لی۔ جو انہیں معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ اس طرح یورپ نے انیسویں صدی میں پھر سے شہنشاہیت کے لئے ایک دوڑ میں حصہ لینا شروع ہوا۔ برطانیہ جس کے پاس اٹھارہویں صدی کی پرانی شہنشاہیت (دوسری برطانوی شہنشاہیت) کے بہت سے حصے باقی تھے۔ سب سے آگے بڑھ گیا۔ اس مرتبہ اسپین نے رقابت کی کوشش نہیں کی۔ فرانس اور جرمنی دیر میں اس دوڑ میں شریک ہوئے اور حالات نے فرانس کا کچھ زیادہ ساتھ نہیں دیا۔ پھر بھی آخر میں فرانس کو ایک بہت بڑی افریقی سلطنت مل گئی اطالیہ بہت دیر کے بعد اس مقابلے میں شریک ہوا اور کچھ بچا کھچا تھا اس کو مل گیا۔

شہنشاہیت کی اس دوڑ میں بعض یورپی ملکوں کو دوسروں کے مقابل زیادہ حصہ ملا لیکن بہر حال تقریباً تمام دنیا یورپی یا یورپی نژاد ملکوں کی سلطنتوں یا حلقہ ہائے اثر میں تقسیم ہوگئی۔ لیکن یہ تقسیم جس کی وجہ سے ''محروم'' یورپی اقوام کو شکایت باقی رہی، آخری تقسیم نہیں کہی جاسکتی۔ (۳) لینن نے بہت پہلے اس امر پر زور دیا تھا کہ یہ تقسیم قطعی نہیں اور اس کی وجہ سے برابر لڑائیاں ہوں گی۔ پہلی جنگ عظیم اور اس کے بعد دوسری جنگ عظیم نے یہ پیشین گوئی سچ کر دکھائی۔

(۲)

یورپی شہنشاہیت کو معاشی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کہا جاسکتا ہے کیونکہ تاریخ میں پہلی بار اس شہنشاہیت کا دارومدار خالص معاشی اصول پر ہے لیکن حکمران اقوام کی حکومتیں صاف صاف معاشی توجہیں نہیں پیش کرتیں کیونکہ اس طرح حکمران اور سرمایہ دار طبقے کے اصلی فائدے کا راز صاف ظاہر ہوجائے گا۔ اس لئے اپنے یہاں عوام الناس میں اور خود محکوم قوموں میں پروپیگنڈے کے لئے بہت سی تاویلیں پیش کی جاتی ہیں جن کا ہم تفصیل سے مطالعہ کریں گے کیونکہ "نسل" کا تصور بھی انہیں تاویلوں میں سے ایک ہے۔

حکمران ملک کے ہم سرمایہ دار طبقے کے سوا اور بھی بہت سی جماعتیں مختلف وجوہ سے شہنشاہیت کی بڑی حامی ہوتی ہیں مثلاً فوجی یا بحری افسر یہ جو محکوم ممالک یا نوآبادیوں کے فاتح ہوتے ہیں یا اپنی دھاک سے امن قائم رکھتے ہیں، دل وجان سے اس امر پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ "پست نسلوں" پر سفید رنگ آدمی کی حکومت کو بڑھانا (۴) چاہئے۔ سیاسیوں نوآبادیوں کے عہدہ داروں اور ان کے خاندان والوں کی بھی یہی رائے ہوتی ہے۔ جو سیاسی اپنے ملک کی سلطنتوں میں کسی قدر رقبے کا اضافہ کرلیتا ہے اس کی عزت اور قدردانی ہونی ضروری ہے۔ چونکہ ان کا پیشہ ہی یہ ہے کہ جاہل اور غیر متمدہ اقوام پر حکومت کریں اس لئے ان کو یقین کامل رہتا ہے کہ ان کے ملک کا مقدس فرض ہی یہ ہے کہ "رنگ والی" نسلوں کے اور زیادہ لوگوں پر حکومت (۵) کرے۔

ایک اور گروہ جو شہنشاہیت کا حامی ہے مشنریوں یا مذہبی تبلیغ کرنے والوں کا ہے۔ عیسائیت کی تبلیغ کے لئے یورپ کی کسی سلطنت کا سایہ ہمیشہ مفید رہتا ہے۔

یہ تو ان جماعتوں کا ذکر تھا جن کو نوآبادیات کی شہنشاہیت سے براہ راست فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن ہر قوم کی بہت بڑی اکثریت نہ سرمایہ دار ہوتی ہے نہ عہدہ دار اور نہ پادری اس اکثریت کو مقبوضات سے براہ راست کوئی فائدہ نہیں (۶) پہنچتا۔ حکمراں ملک کی حکمراں جماعت کو اس کی فکر ہوتی ہے کہ کس طرح اپنے ہی ملک کی اس اکثریت کو (جو عوام الناس پر مبنی ہوتی ہے) شہنشاہیت کا حامی اور شیدا بنایا جائے۔ عوام الناس کو اس شہنشاہیت سے معاشی فائدہ تو محض برائے نام پہنچتا ہے اس لئے محض اس کے زور پر اکثریت شہنشاہیت کی حامی نہیں بن سکتی۔ اکثریت کو حامی بنانے کے لئے طرح طرح کے خیالات طرح طرح کے نظریوں کا پروپیگنڈا کیا جاتا ہے۔ یہ پروپیگنڈا بڑی شدت سے کیا جاتا ہے اور اس کے لئے ایسے

ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں کہ جوش میں آ کر وقت ضرورت اکثریت اس شہنشاہیت کو بچانے یا فروغ دینے کے لئے اپنی جان دینے کو تیار ہو جائے۔ اس قسم کے خیالات کا پروپیگنڈا کیا جاتا ہے۔ جو انسانی طبائع کی گہرائیوں تک پہنچ کے لوگوں کے جذبات کو حرکت دیں اور انہیں جوش دلائیں۔ کبھی انہیں یہ جوش دلایا جاتا ہے کہ دنیا کی دوسری قومیں تمہیں نیچا دکھا کے تمہاری آزادی سلب کرنا چاہتی ہے۔ کبھی انہیں شہنشاہیت کی وسعت کے ساتھ آرام اور فارغ البالی کی زندگی کے سبز باغ دکھائے جاتے ہیں۔ کبھی انہیں قومی عزت کا احساس کرایا جاتا ہے، کبھی ان سے کہا جاتا ہے کہ سفید اقوام نسلاً دنیا کی تمام ''رنگ والی'' اقوام سے برتر ہیں اور ان کا فرض ہے کہ اور سب پر حکومت کریں۔ کبھی انہیں انسانیت کے پیرائے میں سمجھایا جاتا ہے کہ ان کا فرض ہے کہ وہ دنیا کی غیر متمدن اور ''پست تر'' اقوام کو اپنا تمدن (۷) سکھائیں۔

جب کسی اور مغربی قوم سے کسی شہنشاہیت کو خطرہ پیدا ہوتا ہے تو قومی عزت کا سوال لوگوں کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ قومی عزت کا لحاظ بہر حال ضروری ہے۔ چاہے کچھ ہو جائے قومی عزت کو صدمہ پہنچے۔ اگر کوئی ایسی قوم جس میں محکوم بننے کی صلاحیت ہے کسی یورپی قوم کی عزت کو ذرا سی بھی ٹھیس لگائے تب تو اس کا استحصال اور اس کی سرکوبی فرض ہو جاتی ہے۔ بقول پروفیسر (۸) مون ''اگر کوئی مسلمان کسی اطالوی لڑکی کو بھگا لے جائے تو اطالیہ کو اس کا حق حاصل ہو جاتا ہے کہ طرابلس پر قبضہ کر لے اگر میکسکو والے امریکہ کے قومی جھنڈے کو سلام نہ کریں تو امریکی بحری دستے ویرا کروز پر قبضہ کر سکتے ہیں۔ بہر حال قومی عزت ہمیشہ برقرار رہنی چاہئے۔

اگر کسی محکوم قوم کو فتح کرنے کے لئے دو شہنشاہی قوموں میں رقابت ہو تب بھی دونوں طرف قومی عزت خطرے میں پڑ جاتی ہے مثلاً مراکو پر قبضہ کرنے کی جب فرانس نے کوشش کی تو جرمنی نے مخالفت کی، اب اگر فرانس جرمنی کی بات مان لیتا تو فرانس کی قومی عزت پر حرف آتا۔ اسی طرح جرمنی کا اپنے اعتراض کو واپس لے لینا قومی عزت کو ٹھیس لگنے کے برابر تھا۔ ایسی مثالیں ہزاروں کی تعداد میں موجود ہیں۔

شہنشاہی حکومتوں نے اپنے ملکوں میں جو پروپیگنڈا کیا ان کی بنیاد محض ''قومی عزت'' کے غلط سیاسی مفروضات پر ہی نہیں تھی بلکہ علوم و فنون کو زبردستی اور بالکل بیجا اور غلط طور پر اپنے مطلب کے لئے مفید ثابت کرنے کے لئے توڑا مروڑا گیا۔ Darwin کے نظریوں کو الٹے معنی پہنائے گئے۔ لسانیات کو زبردستی انسانیات سے بھڑایا گیا۔ مذہبی دلائل پیش کئے گئے۔ جو ذرا سی بھی کچی جرح کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ مابعد الطبیعیاتی تشریحیں کی گئیں۔ اخلاقیات اور نفسیات کا غلط طور پر استعمال کیا گیا۔ تاریخ کو اس قدر

غلط طریقے پر لکھا گیا کہ اس کا اثر اس فن کی وقعت اور صحت پر پڑا اور اب کہیں جا کر تاریخ نگاری آہستہ آہستہ ان تعصبات کا پردہ چاک کرنے میں کامیاب ہو رہی ہے جو انیسویں صدی میں ڈالا گیا تھا۔ معاشیات کی تقسیم شہنشاہیت کی بنیادوں پر دی گئی۔ علم حیاتیات کو توڑ مروڑ کے لال بجھکڑوں کی طرح ''نسل'' کے غلط نظریئے قائم کئے گئے۔ قدیم ترین نسلی، مذہبی، تمدنی تعصبات کو از سرنو ابھارا گیا اور انتہا ہو گئی کہ ''علم نجوم'' کو بھی شہنشاہیت کے پروپیگنڈا کے لئے استعمال کیا گیا۔

(۳)

قبل اس کے کہ ہم امتیاز نسل کے ان نظریوں کا باقاعدہ مطالعہ کریں جن کو یورپ کی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت نے استعمال کیا۔ ایک ایسے نظریئے کا مختصر ذکر ضروری ہے جس میں ''نسل اور تمدن'' کو یکجا کر دیا گیا اور یورپی نسل اور یورپی تمدن کو دنیا میں نہ صرف بہترین قرار دیا گیا بلکہ اس کا یہ فرض بتایا گیا کہ وہ دنیا کی غیر متمدن اقوام یعنی ایشیا اور افریقہ کے باشندوں کو تہذیب سکھائے۔ فرانسیسی ادیب اور سیاس ژول نیری نے صاف صاف کہا کہ ''اعلیٰ نسلوں'' (جن میں قدرتی طور پر فرانس بھی شامل ہے) کا فرض یہ ہے کہ وہ ''پست تر'' نسلوں کو تہذیب سکھائیں۔ فرانس کی شہنشاہیت افریقہ میں ایک فرض تمدن آموزی Missio Civilisatrice رکھتی ہے۔ جرمنون نے بھی اسی طرح جرمن تہذیب Kultur کو افریقہ کے جنگلوں میں اگر ممکن ہوسکتا تو یورپ کی دوسری سلطنتوں کے مقبوضات تک پھیلانے پر زور دیا۔ اس قسم کے خیالات کی سب سے بہتر نمائندگی انگریز شاعر کپلنگ نے کی اور ''سفید آدمی کے بوجھ'' کی اصطلاح اسی کی ایجاد ہے۔ اس کے نظم کا یہ حصہ ملاحظہ ہو:۔

Take up the white man's burden-
Send froth best ye breed-
Go bind your sons to exile-
Toserve your captives' need;
To wait in heavy harness
O fluttered fold and wild
Your new_caught,Sullen peoples

Half-devil and half child.

جہاں متمدن سفید آدمی کو اپنے اس فرض کا احساس تھا کہ وہ غیر متمدن ایشیائی اور افریقی دیسی باشندوں کو بقول کپلنگ "نیم طفل اور نیم شیطان" میں، تربیت دے اور انہیں تمدن سکھائے' وہاں اسے اس کا بھی یقین تھا کہ یہ غیر متمدن لوگ طبعاً اور فطرتاً پست ہیں اور وہ کبھی متمدن نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ کپلنگ ہی نے یہ بھی لکھا:۔

For East is East and west is west.

And never the twins shall meet.

ساتھ ہی اس کا بھی یقین تھا کہ دنیا کے تمدن کا سارا نظام، انسانیت اور آزادی کے تمام تر تخیلات سفید آدمی ہی کے دم سے وابستہ ہیں۔ اس خیال کا بھی بہت اچھا نمونہ کپلنگ ہی کے یہاں ملتا ہے۔

There's but one task for all

one life for each to give

what stands if freedom fall?

who dies if England live?

اگر چہ ثابت ہو چکا ہے کہ غیر متمدن دیسی اقوام سفید آدمی سے پست تر ہیں اور پست تر رہیں گی، کبھی ان کا تمدن اچھی طرح اختیار نہ کر سکیں گی اور سفید اقوام ہی تمدن کی اصلی بانی اور اصلی نگہبان ہیں پھر بھی (معلوم نہیں کیوں؟) ان کا فرض یہ ہے کہ قربانی کر کے سفید آدمی کا بوجھ (یعنی رنگ والی غیر متمدن اقوام کو فائدہ پہنچانے کی کوششوں کا بوجھ) برابر اٹھاتی رہیں۔ ان "نیم طفل، نیم وحشی" قوموں کی تربیت پھر بھی سفید آدمی کا فرض ہ اور کپلنگ کا ارشاد ہے:۔

Take up the white man's burden "

with patience to abide

To veil the threat of terror

And check the show of prede

By open speech and simple

An hundred times made plain

To seek aother's profit

To work another's gain

حیرت ہوتی ہے کہ سفید آدمی اس سخت بوجھ کو اٹھائے رہنے پر کیوں مصر ہے۔ بقول مسٹر ای۔ایم ۔فارسٹر E.M.forster اور زیادہ حیرت اس پر ہوتی ہے کہ جب کوئی اور سفید آدمی کا یہ بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے (یا جنگ کر کے اس سے یہ بوجھ چھین لینا چاہتا ہے) تو وہ لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتا ہے اور بسا اوقات انہیں وحشی غیر متمدن انسانوں کو اپنے مخالف سفید آدمی سے لڑنے کے لئے میدان جنگ میں لاتا ہے۔

(۴)

علیحدگی پسند شہنشاہیت کے مالک سفید آدمی سے آپ کا تعارف ہو چکا ہے۔ اب اس کی نسل کی کہانیاں سنئے۔

''نسل'' کے تمام نظریوں کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ اہل یورپ طبعاً اور فطرتاً دنیا کی تمام نسلوں سے برتر ہیں اور انہیں ان پر حکومت کرنے کا حق حاصل ہے۔

''نسل'' کے نظریئے پانچ قسم کے ہیں۔

(۱) مذہبی نظریہ جس کی رو سے تمام بنی نوع انسان کو حضرت نوح علیہ السلام کے تین بیٹوں حام، سام اور یافث کی نسل سے قرار دیا گیا۔ اہل یورپ ''یافث'' کی اولاد ہیں۔ یہ مذہبی نظریہ امریکہ کی دریافت کے بعد ہی کمزور پڑ گیا کیونکہ امریکہ کے باشندے ان میں سے کسی گروہ میں شامل نہ کئے جا سکتے تھے۔ پھر جب چین اور جاپان اور جزائر شرق الہند کی ''زرد'' رنگ کی نسلوں کا علم ہوا تو یہ نظریہ بالکل متروک ہو گیا۔

(۲) سفید رنگ کا نظریہ۔ ہم رنگ کے اعتبار سے نسلوں کی تقسیم کا ذکر کر چکے ہیں (ملاحظہ ہو دوسرا باب) اہل یورپ جن کا رنگ عام طور پر سفید ہے۔ اپنے آپ کو اس نظریئے کے اعتبار سے ایک علیحدہ گروہ تصور کرتے ہیں۔ بعض کو اس کا افسوس ہے کہ رنگ کے اعتبار سے اس گروہ میں شمالی افریقہ کے بربر، کچھ ترک، کچھ ایرانی اور یہودی بھی شامل ہو جاتے۔ یہودی لوگ بھی جب یہودی ہونے پر فخر نہیں کرتے تو اکثر سفید ہونے پر فخر کرتے ہیں۔

(۳) آریائی نسل کا نظریہ۔ اس کا بھی اس کتاب کے دوسرے باب میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس کو بھی

یورپ کے شہنشاہیت پسندوں نے اپنے مقصد کے لئے استعمال کیا۔ اس میں بڑا نقص یہ تھا کہ بہت سی محکوم اقوام جیسے ہندوستانی' یا روس کے محکوم آرمنی اور جارجی بھی آریائی زبانیں بولتے ہیں اور انہوں نے بھی آریائی نسل سے ہونے کا دعویٰ کیا۔ اس کا ایک علاج تو یہ کیا گیا کہ ان ایشیائی آریائی زبانیں بولنے والوں کو مخلوط قرار دیا گیا اور دوسرا علاج یہ کیا گیا کہ آریائی نسل کو "نارڈک" نسل سے منسوب کیا گیا۔ آج جرمنی میں یہ دونوں نظریے بہت

مقبول ہیں اور سرکاری طور پر ان کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ آریائی نسل کے نظریے میں ایک خرابی یہ ہے کہ یورپ کی بہت سی قومیں آریائی زبانیں نہیں بولتیں جیسے فن یا استھوانی یا اہل ہنگری یا باسک، عجیب بات یہ ہے کہ ان میں سے اکثر ممالک اطالیہ ار و جرمنی کی دوست ہیں۔ ایسی قومیں جو غیر آریائی زبانیں بولتی ہیں اپنے آپ کو "یورپین" "سفید" کہتی ہیں اور وہ برتری کے انہیں دو معیاروں کی قابل ہیں۔

(۴) "یورپین" ہونے کا نظریہ۔ یہ نظریہ نہیں بلکہ جغرافیائی حدود پر اس کا دارومدار ہے۔ اس لحاظ سے یورپ کی "نسل" کے لوگ دوسری نسلوں سے ممتاز قرار دیئے جاتے ہیں۔ قانون کے لئے یہ نظریہ سہل ترین ہے چنانچہ انگلستان کی سول سروس میں ایسے برطانوی باشندے شریک ہو سکتے ہیں جو "یورپین" نسل کے ہوں۔ اسی طرح امریکہ میں "غیر یورپین" باشندوں کی ہجرت کی ممانعت ہے۔ انگلستان کی آزاد خیال Liberal جماعت نے بجائے "سفید" یا "آریائی" یا "نارڈک" کی تخصیص کے ہمیشہ یورپین گروہ ہی کی تائید کی۔ اسی اصول کو مدنظر رکھ کے لائیڈ جارج نے گزشتہ جنگ کے بعد اس کی کوشش کی کہ ترکی کا وجود یورپ میں باقی نہ (۹) رہے۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ ایچ۔ اے۔ ایل۔ فشر جیسے آزاد خیال اور قابل مورخ نے اپنی تاریخ یورپ کے (۱۰) دیباچے میں اس کا اقبال کیا ہے۔ مشرق اور مغرب کے تمدنوں کی باہمی آمیزش اور باہمی اثرات کے متعلق جو کچھ تحقیق ہوئی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ صاف صاف لکھتے ہیں۔ "اس کے باوجود یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ایک یورپین تمدن بھی ہے۔ ہم یورپین آدمی کو دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں۔ ہم آسانی سے اس میں اور پیکن یا بنارس یا طہران کے باشندے میں تمیز کر سکتے ہیں۔" مسٹر فشر کے اس خیال کی غلطی کا اندازہ ہندوستانیوں کو اچھی طرح ہوگا۔ جنہیں اکثر اطالوی یا یونانی یا ہسپانی سمجھا گیا اور اسی طرح بہت سے پرتگالی، ایشیا یا افریقہ کے باشندے سمجھے جاتے ہیں۔ نسلی اختلاط کے باعث محض جغرافیائی حدود کی بنا پر کوئی خط فاصل نہیں کھینچا جا سکتا اور مجھے کامل یقین ہے کہ مسٹر فشر نے لندن اور آکسفورڈ میں بہت سے مصریوں، شامیوں، عربوں اور الجزائر اور تونس کے بربر باشندوں کو

یورپین سمجھا ہوگا۔

(۵) نارڈک نسل کا نظریہ۔ اس نظریئے کی بنیاد یہ ہے کہ یورپ کے سفید نسل اصل میں نارڈک یعنی سفید رنگ، سنہرے بالوں والی اور دراز قد نسل تھی جس کا وطن اسکنڈی نیویا یا شائد جنوبی روس تھا۔ یہی ''نسل'' میڈی ٹرے نین نسل اور یوریشیائی نسلوں سے ملی اور ان کے رنگ کو اس نے سفید کر دیا۔ یہ نسل جس کے ''خالص'' نمونے شمالی یورپ اور خصوصاً اسکنڈی نیویا، جرمن اور انگلستان میں نظر آتے ہیں بنی نوع انسان کی عظیم ترین نسل ہے۔ نارڈک نسل کا نظریہ ہی آج کل جرمنی میں سرکاری طور پر رائج ہے اور اسی نظریئے پر جرمنی اور امریکہ کے نسلی اختلاط کے نظریوں کا مدار ہے۔ نارڈک نسل کے نظریئے کے تجربے اور اس کی مبالغہ آمیز ستائش کی تغلیط سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم یورپ کی نسلی خصوصیات پر ایک نظر ڈالیں۔

(۵)

ڈارون Darwin کی کتاب origin of Species 1859ء میں شائع ہوئی اور اس کے قانون ارتقا کو بہت جلد انسانی نسلوں کے ارتقاء پر جا وبیجا طریقے پر منطبق کرنے کی کوششیں ہونے لگیں۔

لیکن اس کتاب کی اشاعت سے تین سال پہلے 1856ء میں پرشیا کے ایک موضع Nenderthal میں ایک ایسے آدمی کی ہڈیاں دستیاب ہوئیں جس کے سر کی ساخت موجودہ بنی نوع انسان کے سر کی ساخت سے بہت مختلف تھی۔ ٹی۔ ایچ۔ ہکسلے نے تحقیق کر کے ثابت کیا کہ اس ڈھانچے کا تعلق موجودہ بنی نوع انسان سے ضرور ہے اگرچہ کہ وہ بوزینہ سے بھی بہت قریب تھی۔ اس کے بعد ایک قسم کے بکثرت ڈھانچے جرمن، فرانس، جزائر رود بار انگلستان، جبرالٹر، مالٹا، اٹلی، یوگوسلاجنا اور فلسطین میں دستیاب ہوگئے۔ جس بنی نوع انسانی کے یہ ڈھانچے تھے اب اس کو Home Neaderthalnesis کہا جاتا ہے۔ اس نوع کے انسان ایک طرح کے پتھر کے اوزار استعمال کرتے تھے اور ایک زمانے تک یہی سمجھا جاتا رہا کہ موجودہ بنی نوع انسان اسی نسل سے ہے۔ لیکن سائنس داں قابل ہوگئے کہ موجودہ بنی نوع انسان اس نوع انسانی کی اولاد نہیں۔

ہائیڈ برگ کے آدمی کے علاوہ اور بھی کئی طرح کے ڈھانچے دنیا کے مختلف حصوں میں ملے ہیں۔ جو

نوع بشر کے ابتدائی نمونے تھے لیکن جدید بنی نوع انسان کے ارتقاء پذیر ہونے سے بہت پہلے ہی ان تمام انواع کے انسان فنا ہو چکے تھے۔ان انسانی انواع میں سے Pithecanthropus کا ڈھانچا جاوا میں اور Sinanthropus چین میں ملا اس طرح بنی نوع انسان سے قبل یہ دو انسان نما شاخیں غیر یورپی تھیں۔

(۱۱) یہاں اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ علم الانسان اور انسانیات کی زیادہ تر تحقیق محض مغربی یورپ میں ہوئی ہے۔اگر دنیا کے دوسرے حصوں میں بھی ڈھانچوں کو اسی طرح تلاش کیا جاتے تو ممکن ہے کہ تمام موجودہ نظریئے غلط ثابت ہوں۔

بہر حال یہ کہہ دینا کافی ہے کہ موجودہ بنی نوع انسان Homo Sapiens یعنی انسان عاقل کے ارتقا پانے سے بہت پہلے ہی تمام نسلیں نیست و نابود ہو چکی (۱۲) تھیں۔جس طرح ان نسلوں کے ہم عصر دیو پیکر جانور دنیا کی بدلتی ہوئی حالت کی تاب نہ لا سکے اور برف کے طویل عہد میں فنا ہو گئے اسی طرح یہ ابتدائی انسان نما نسلیں بھی فنا ہو گئیں۔ انسان عاقل Homo Sapiens یعنی موجود انسان کو ارتقا پذیر ہوئے اور ظہور میں آئے بہت زیادہ عرصہ نہیں ہوا۔

زمانہ ماقبل تاریخ میں اب سے ہزار ہا بلکہ شائد کئی لاکھ سال پہلے ہماری زمین کئی برفانی دوروں سے گزری عام طور پر چار برفانی دور گنے جاتے ہیں۔ان میں سے دوسرے برفانی دور کے ختم پر جاوا کی انسانی نوع Pithecanthro pus زندہ ہوگی۔تیسرے برفانی دور کے شروع ہونے سے پہلے چین کی انسانی نوع موجود ہوگی اور یورپ میں شائد اس نوع کے انسان بستے ہوں گے جس کا ایک ڈھانچہ ہائیڈ برگ میں ملا تھا۔یہ انواع پتھر کا تھوڑا بہت استعمال جانتی ہوں گی۔اس کے بعد تیسرے برفانی دور میں یورپ میں تو شائد ہی آبادی ہو۔لیکن تیسرے اور چوتھے برفانی دور کے درمیانی وقفے میں نیانڈرتھال کی نوع یورپ میں آباد تھی اور اپنی پیشترو انواع کے مقابل پتھر کے اچھے اوزار بناتی تھی۔نیانڈرتھال کی نوع پرانی انواع کے مقابل موجود انسان عاقل Homo Sapiens سے بہت قریب تھی۔لیکن یہ نوع بھی فنا ہوگئی اور چوتھے برفانی دور میں موجود انسان ارتقا پذیر (۱۳) ہوا۔اس زمانے میں موجودہ انسان عاقل Homo Sapies یورپ میں تو بہر حال ارتقا پذیر نہیں (۱۴) ہوا۔امریکہ سے اس کا آنا قرین قیاس نہیں، برخلاف اس کے یہ اب تقریباً ثابت ہو چکا ہے کہ وہ پرانی دنیا ہی سے امریکہ گیا۔موجودہ انسان کے دو ہی اصلی وطن ہو سکتے ہیں۔وسط ایشیا یا افریقہ۔یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ ان دو مقاموں میں

سے کسی میں اس نے پہلے جنم لیا۔ جب چوتھے برفانی دور کی شدت کم ہوئی تو موجودہ انسان یورپ پہنچا۔

چوتھے برفانی دور کے خاتمے پر موجودہ انسان نہ صرف وجود میں آچکا تھا بلکہ اس کی کئی قسمیں (جو اصل میں غالباً ایک ہی جڑ سے نکلی تھیں) یورپ، ایشیا اور افریقہ میں پھیل بھی چکی تھیں۔ دوسری انسانی انواع کے فنا ہو جانے اور موجودہ انسان عاقل کے باقی رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ موجودہ انسان میں دنیا کی مختلف حصوں کی جغرافیائی آب وہوا کے برداشت کرنے کی بڑی صلاحیت ہے۔ وہ خط استواء پر بھی زندہ رہ سکتا ہے اور بحر منجمد شمالی میں بھی۔ موسم اور آب وہوا کو برداشت کرنے میں اس نے مصنوعی ذرائع سے بہت مدد لی مثلاً زمین کو کھو کر گھر بنانا' کپڑے پہننا، اور غذا مہیا کرنا یا اگانا۔

آج کل تمام انواع انسانی میں سے صرف ایک نوع باقی ہے یعنی موجودہ بنی نوع انسان جو سائنٹفک اصطلاحی میں ''انسان عاقل'' کہلاتی ہے دنیا کی تمام ''نسلیں'' اسی نوع کی شاخیں ہیں۔ اسی وجہ سے ان کو'' نسلیں'' کہنا ظلم اور غلطی ہے۔ (۱۵) جولین ہکسلے نے بنی نوع انسان کی مختلف اقسام کے لئے ایک لفظ تجویز کیا ہے'' انسانی گروہ'' Group Ethnic ''نسل'' کے استعمال کے مقابلے میں اس لفظ کا استعمال زیادہ صحیح ہے۔

ہم نے ابھی ابھی اس کی صراحت کردی ہے کہ موجودہ انسان جو چوتھے برفانی دور میں ظہور پذیر ہوا کسی طرح بھی یورپین نہیں تھا۔ اس نے وسط ایشیا یا افریقہ سے یورپ کی طرف رخ کیا۔ اگر آج افریقہ کے باشندے یا چین کے باشندے اہل یورپ سے رنگ یا شکل وصورت یا سر اور آنکھوں کی ساخت میں مختلف ہیں تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہر جگہ جغرافیائی حالات کا انسانوں پر اثر (۱۶) پڑا۔ اگر استوائی خطوں میں لوگوں کا رنگ زیادہ تر سیاہ ہوتا ہے تو اس کی یہ وجہ ہے کہ قدرت نے موسم برداشت کرنے کے لئے رنگ اور آنکھوں کی اس ساخت کی سرپرستی کی اور رفتہ رفتہ گورا رنگ اور بھوری آنکھیں ان خطوں سے ناپید ہو گئے۔

یورپ کے باشندوں کو تین واضح'' انسانی گروہوں'' (نہ کہ نسلوں) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) بحیرہ روم (میڈی ٹرے نین) کا گروہ جس کو ایلیٹ اسمتھ Elliot smith نے'' دو گندمی رنگ نسل'' لکھا ہے۔ اس گروہ کا رنگ سفیدی مائل سے لے کر ہلکے گندمی تک ہوتا ہے اور کبھی کبھی اچھا خاصا گندمی بھی ہوتا ہے۔ اس گروہ کے لوگ نہ صرف بحیرہ روم کے کنارے کے یورپی ملکوں میں بلکہ افریقی اور ایشیائی کناروں کے ملکوں میں بھی آباد ہیں۔ ایلیٹ اسمتھ نے لکھا ہے'' قدیم ترین برطانیہ کے باشندے

کی ہڈیوں کی کیفیت اگر بیان کی جائے تو یہی کیفیت شمالی لینڈ کے قدیم باشندے کی ہڈیوں پر بھی صدق آئے گی'' اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ گروہ کس قدر پھیلا ہوا ہے اور کسی طرح بھی یورپ تک محدود نہیں۔ یہودی اور عرب بھی اسی گروہ سے ہیں اور اسی طرح تمام نام نہاد ''سامی نسلوں'' کا تعلق اسی گروہ سے ہے۔

(۲) شمالی یا ''نارڈک'' گروہ۔ اس گروہ کی جلد سرخی مائل سفید ہوتی ہے۔ بال سیدھے اور لچک دار ہوتے ہیں اور بالوں کا رنگ پیلا' بھورا یا سنہرا ہوتا ہے' آنکھیں نیلی یا بھوری ہوتی ہیں۔ قد اکثر اونچا ہوتا ہے۔ اس گروہ کے نمونے اسکنڈی نیویا' شمالی یورپ اور جزائر برطانیہ مین زیادہ تر ملتے ہیں۔ پہلے اس گروہ کا وطن وسط ایشیا بتایا جاتا تھا لیکن اب مقبول نظریہ ہے کہ اس کا صلی وطن جنوبی روس تھا اور ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ ''آریائی'' زبان درحقیقت اسی گروہ کی زبان تھی اور اس نے دوسرے گروہوں میں رائج کی۔ یہ دونوں نظریے بڑی حد تک فرضی ہیں۔

(۳) ''یوریشیائی'' یا آلپی'' گروہ۔ اس گروہ کا سر چوڑا اور رنگ سفید ہوتا ہے۔ یہ گروہ ہمالیہ کے شمال سے لے کر ایشیائے کوچک' بلقان' اور یورپ کے وسطی پہاڑوں میں آباد ہیں۔ اس تیسرے گروہ کے اندر چار چھوٹے گروہ شامل ہیں۔

(ا) ''آلپی'' Alpine اس گروہ کا سر چوڑا ہوتا ہے' بال سیاہی مائل ہوتے ہیں اور ناک ذرا چوڑی ہوتی ہے۔ قد اوسط ہوتا ہے۔ اس قسم کے لوگ روس سے لے کر وسط فرانس تک پائے جاتے ہیں۔ اس گروہ کی مغربی شاخ کو ''سلاف'' کہتے ہیں۔

(ب) ''پامیر'' یا ''ایرانی'' گروہ جو ایران سے لے کر منچوریا تک پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں کی ڈاڑھی گھنی ہوتی ہے۔

(ج) ''آرمنی'' یا اناطولی'' شاخ جو مشرق قریب میں عام ہے۔

(د) یوریشیائی گروہ کی چوتھی شاخ ''دنیاری'' Dinaric کہلاتی ہے جو بحیرہ اڈریاٹک کے شمالی سواحل پر عام طور پر پائی جاتی ہے۔ جنوبی پولینڈ اور جرمنی کے بعض حصوں میں اس نسل کے لوگ ملتے ہیں۔ ان لوگوں کا قد اونچا' بال سیاہ اور رنگ گندمی مائل ہوتا ہے اور چہرہ لمبا ہوتا ہے۔

ان تین بڑے گروہوں کے علاوہ اور بھی کئی گروہ یورپ میں آباد ہیں۔ ان متفرق گروہوں میں سے ایک ''مشرقی گروہ'' کہلاتا ہے' اس گروہ کے لوگوں کا قد میانہ' چہرہ چوڑا اور ہڈی دار' جلد سفید' بال اکثر راکھ کے رنگ کے ہوتے ہیں۔ ناک اکثر اٹھی ہوئی ہوتی ہے۔ اس گروہ میں فن' سفید روسی' یوکرینی' پول

ایستھونی شامل ہیں۔ ان کے علاوہ یورپ میں ترکی گروہ بھی ہیں جن کے نمونے بلقان، کریمیا اور ہنگری میں ملتے ہیں۔

اس مختصر سی سرگزشت سے واضح ہو گیا ہوگا کہ یورپ کی آبادی کسی طرح بھی خالص یورپی نہیں۔ نہ اہل یورپ نے بحیثیت نوع انسانی کی یورپ میں جنم لیا اور نہ یہ پرانی دنیا کے دوسرے حصوں یعنی ایشیا اور افریقہ سے نسلاً جدا رہے۔ برعکس اس کے ایشیا اور افریقہ ہی سے ہجرت کر کے انسان یورپ پہنچا اور یورپ اور ایشیا میں زمانہ ماقبل تاریخ اور تاریخی زمانے میں برابر ربط وضبط نسلی اختلاط اور جنگ وجدال (جو بجائے خود اختلاط نسلی کا ایک ذریعہ ہے) کا سلسلہ جاری رہا۔ اس لئے شہنشاہیت پرستوں کے تمام نظریئے جو اہل یورپ کے ''خالص'' ہونے یا ''برتر نسل'' سے ہونے پر زور دیتے ہیں سراسر مہمل ہیں۔

(۶)

سفید آدمی کی برتری اور سفید آدمی کے بوجھ کے تمام مفروضات بیشتر دو نظریوں پر مبنی ہیں:۔ (۱) یورپی (سفید یا نارڈک یا آریائی نسل) دینا کی تمام نسلوں سے ہر لحاظ سے برتر ہے اور اس کا فرض ہے کہ دنیا کی تمام نسلوں پر حکومت کرے۔ (۲) نسلی اختلاط اس یورپی نسل کے لئے حیاتیاتی اور تمدنی نقطہ نظر سے بہت مضر ہے۔ کیونکہ اس طرح یورپی نسل خود کشی کر لے گی۔ (واضح ہو اس آخر الذکر نظریئے کی اصل بنیاد علیحدگی پسند شہنشاہیت کی خواہش ہے۔ ان لاطینی الاصل ممالک میں جہاں جاذب شہنشاہیت ہے، جیسے فرانس وغیرہ یہ نظریہ زیادہ مقبول نہیں)

1775ء میں جے۔ ایف۔ بلومن باخ J.F.Blumenbach نے جو جرمنی کی مشہور گاٹن گن Gotingen یونیورسٹی میں پروفیسر تھا ''قاف والی نسل'' Caucasian race کی اصطلاح استعمال کی۔ قاف والی نسل سے اس کی مراد یورپین نسل تھی چونکہ اس نسل کے ایک قدیم آدمی کی کھوپڑی جارجیا واقع قاف سے آئی تھی اس مناسبت سے اس نے یہ نام تجویز کیا۔ اس کا دیا ہوا نام تو بہت مشہور ہو گیا لیکن بلومن باخ کے اصلی اور اہم نظریئے کو انیسویں صدی کے مصنفین اور محققین نے عمداً فراموش کر دیا۔ بلومن باخ اس کا قائل تھا کہ تمام بنی نوع انسان کی اصل ایک ہے۔ نہ صرف جسمانی حد تک بلکہ دماغی حد تک بھی سب کی نسل ایک ہی ہے۔ ''بنی نوع انسان کی مختلف اقسام میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ درجہ'' ''نوع'' یا ''قسم'' کا نہیں۔ تمام نسلیں ایک دوسرے سے درجہ بدرجہ ملی ہوئی ہیں۔

1859ء میں چارلس ڈارون کی کتاب .Origin of species شائع ہوئی اور 1871ء میں اس کی دوسری مشہور کتاب Descent of man شائع ہوئی۔ شہنشاہیت پسندوں نے بہت جلد ڈارون کے نظریوں کو توڑنا مروڑنا شروع کیا اور مسئلہ ارتقا مسخ کر کے بتایا کہ "سفید نسل" انسان کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے اور دوسری نسلیں ابھی ارتقا کی کمترین منزلیں طے کر رہی ہیں اور گویا سفید نسل اور بندر کی درمیانی کڑیاں ہیں۔ یورپ نے علوم وفنون میں جو ترقی کی تھی اور دنیا کے بڑے بڑے حصے پر اپنی حکومت قائم کر لی تھی اس کی بنیاد پر انہوں نے یہ فرض کر لیا کہ طبعاً دوسری نسلوں میں ایک کی صلاحیت ہی نہیں۔ وہ عمداً تاریخ کو بھی بھول گئے کہ کس طرح عربوں، ترکوں، ہنوں، اور منگولوں نے یورپ پر حکومت کی تھی اور ایشیا نے دنیا کو تہذیب وترقی کے جو سبق دیئے تھے وہ اب بھی صرف محققین کو یاد ہیں عوان الناس کا اب بھی یہی حال ہ کہ یونان میں تہذیب وتمدن کی ابتداء ہوئی اور یورب کے سوا دنیا کے دوسرے تمام حصے ہمیشہ جاہل ووحشی رہے اور اب بھی جاہل وحشی ہیں۔ چین اور قدیم ہندوستان کے عظیم الشان تمدنوں کی داستانیں یورپ کے مدارس کی اضافی کتابوں میں شامل نہیں کی جاتیں۔

جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں (ملاحظہ ہو باب دوم) فرانسیسی مصنف گابی نو نے مختلف نسلوں کی غیر مساوات پر 1855ء میں

Essai sur Einegalite des races humaines کے عنوان سے کتاب لکھی جس میں نام نہاد آریائی نسل کی برتری کا قصہ الاپا۔ اس کے بعد لاپوزژ Lapouge نے آریائی نسل اور "نسل کو ایک ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اسی زمانے مین جرمنی کو جو پہلی جنگ عظیم کی تیاری کر رہا تھا اس قسم کے نظریوں کی بڑی ضرورت تھی۔ چنانچہ "گستاف کوزی نا" نے اپنی کتاب اسی مبحث پر لکھی اور اس کی کوشش کی کہ "نارڈک" "یا آریائی نسل" کا اصلی وطن ساحل بالٹک قرار دے (حالانکہ بعض محققین کا خیال تھا اور ہے کہ اس گروہ کا اصلی وطن جنوبی روس یا وسط ایشیا تھا لیکن ساحل بالٹک پر مشرقی پروشیا خود کوزی نا کا وطن تھا) واضح رہے کہ علم آثار قدیمہ کی مدد سے قدیم ترین زمانے کے تمدن کی جہاں تک تحقیق ہوئی ہے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان حصوں میں "میڈی ٹرے نین" نسل آباد تھی۔

بہر حال یہ "نارڈک نظریہ" جرمنی میں بہت مقبول ہوا اور ہوسٹن اسٹیوارٹ چیمبرلین Housto stewart chamberlain نے اسے اور بھی زیادہ پھیلایا اور اپنی تصانیف کے ذریعے اس کی تبلیغ

کی۔اس طرح جرمنی میں نانسی پارٹی کے نظریہ نسل کا راستہ رفتہ رفتہ صاف ہو رہا تھا۔

جرمنی کے علاوہ ایک اور ملک میں ''نارڈک نسل'' کے نظریئے کو پھیلانے کی بہت کوشش کی گئی اگرچہ وہاں اس قدر کامیابی نہیں ہوئی۔ یہ دوسرا ملک ریاستہائے متحدہ امریکہ ہے۔

جرمنی کے لئے یہ سوال درپیش تھا کہ براعظم یورپ ہی میں اگر ممکن ہو تو ایک شہنشاہیت قائم کی جائے 'تمام باشندے جو جرمن بولتے ہیں اس سلطنت میں حکمرانوں کی حیثیت رکھتے ہوں اور دوسری اقوام محکوم ہوں۔ یہ حکمت عملی بسمارک کی تھی اور اس نے پہلے پہل نو آبادیاتی شہنشاہیت حاصل کرنے کے بجائے جرمنی کی بہتری اسی میں دیکھی کہ یورپ میں ایک زبردست سلطنت قائم کی جائے۔ چنانچہ فرانس سے اس نے السا س اور لورین کو چھینا اور ڈنمارک سے شیلسوگ ہول اشٹاین کو بعد میں جرمن تجار اور سرمایہ دار طبقے کے اثر سے اس نے نو آبادیاتی مقبوضات کی تحصیل کی بھی کوشش کی لیکن اس کی حیثیت ثانوی رہی۔ قیصر ولیم ثانی کی توجہ اگر ایک طرف تو نو آبادیاتی مقبوضات کی تحصیل پر تھی تو دوسری طرف یورپ ہی میں جرمن سلطنت کو اولین درجہ دینے پر اور ہٹلر کی حکمت عملی تو بالکل روشن ہے۔ظاہر ہے براعظم یورپ میں سلطنت قائم کرنے کے لئے محض ''سفید نسل'' یا ''یورپین نسل'' کی برتری کا نظریہ کافی نہیں۔مزید تخصیص کی ضرورت ہے اور اس تخصیص کی صورت یہ ہے کہ ''نارڈک نسل'' (جس میں شامل ہونے کا تمام جرمنوں کو دعوی ہے) کہ نہ صرف دنیا کی دوسری نسلوں بلکہ یورپ کی تمام نسلوں سے برتر سمجھا جاتا ہے۔صرف ''یورپین'' یا سفید' ہونا کافی نہیں۔ نارڈک ہونا ضروری ہے۔

امریکہ میں دوسرا مسئلہ درپیش تھا۔ وہاں شہنشاہیت کا اتنا زیادہ سوال نہیں تھا۔ اصلی مسئلہ ''ہجرت'' کا تھا۔اس کا اندیشہ تھا کہ اگر ایشیا والوں کو امریکہ میں آ کے آباد ہونے کی اجازت دی جائیگی تو اپنی کثرت تعداد اور اپنے معیار زندگی کی پستی کے باعث وہ بہت جلد ملک پر چھا جائیں گے اور ملک کا وہ طبقہ جو اب معاشی حیثیت سے خوشحال ہے خوشحال نہیں رہے گا۔ جو چیز ایک بڑے پیمانے پر ہندوستانیوں یا چینیوں کے امریکہ میں آباد ہونے سے بھی پیدا ہوتی جو جنگ کے باعث تباہ حال تھے اس لئے مزید تخصیص ضروری تھی۔امریکہ کے نام نہاد محققین نے ''نارڈک نسل'' کو سفید نسل یا آریائی نسل کی ''جز'' قرار دیا اور اس امر پر زور دیا کہ صرف ''نارڈک نسل'' کے باشندوں کو امریکہ آنے کی اجازت دی۔ یہاں ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ امریکہ کے بعض شہروں میں چینیوں اور جاپانیوں کی بہت بڑی آبادیاں ہیں۔ ان مشرقی لوگوں کا معیار زندگی نسبتاً پست ہے اور وہ بہت کم معاوضے پر محنت کر سکتے ہیں۔اس طرح امریکہ

کے "سفید" باشندوں کے لئے جن کے ہاتھ میں حکومت ہے سخت قسم کے مقابلے کا امکان تھا۔ اس امکان کو روکنے کی یہی سب سے سہل صورت تھی کہ ایشیائیوں کو امریکہ میں آباد نہ ہونے دیا جائے۔ دوسری طرف بڑی تعداد میں یہودی اور روس اور مشرقی یورپ کے پناہ گزیں باشندے بھی امریکہ پہنچ رہے تھے۔ ان میں سے جو مالدار تھے ان کو تو ملک خوش آمدید کہنے کے لئے تیار تھا لیکن جو مفلوک الحال تھے ان کی تعداد کی زیادتی سے یہ اندیشہ تھا کہ اس کا اثر ملک کی خوشحالی اور عام معیار زندگی پر پڑے گا۔ اس لئے اس قسم کی کتابیں لکھیں جاتی تھیں کہ لوگوں میں "غیر نسل" کے باشندوں یا مشرقی نسل کے باشندوں سے تعصب پھیلے اور پھر اس تعصب کا اثر حکومت پر پڑے۔

اس قسم کی سب سے زیادہ متعصبانہ کتاب امریکہ کے ایک مصنف

Modison Grant نے The passing of the great Race کے نام سے لکھی۔ اس کتاب سے اور تو کچھ ثابت نہیں ہوتا لیکن بقول جولین (۱۷) ہکسلے اگر کچھ معلوم ہوتا ہے تو یہ کہ مصنف کی شکل وشباہت اور رنگ "نارڈک وضع" کا ہے۔

حیرت ہے کہ امریکہ جیسی جمہوریت "نسل" کے معاملے میں (غالباً معاشی وجوہ کی بنا پر) کس قدر تنگ دل ہے۔ یہ اسی سے ظاہر ہے کہ میٹیسن گرانٹ کو نیویارک کی زوالاجکل سوسائٹی کا صدر نشین بنایا گیا۔ امریکن میوزیم آف نیچرل ہسٹری کا ٹرسٹی اور امریکن جغرافیائی سوسائٹی کا مشیر مقرر کیا گیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسٹر میٹیسن گرانٹ کی کتاب کسی بے لاگ تنقید کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

میٹیسن گرانٹ نے اپنے شاگرد رشید لوتھراپ اسٹوڈارڈ Lothrop Stoddard کی مشہور ومعروف کتاب The Risig Tide of color کا مقدمہ تحریر کیا ہے۔ یہاں اس کی گنجائش نہیں کہ ان کے اپنے شاہکار پر تنقید کی جاء اس لئے ہم صرف اس مقدمے پر نظر ڈالیں گے جو انہوں نے اسٹوڈارڈ کی کتاب پر لکھا ہے۔ اس مقدمے کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ تاریخ کو بہت بری طرح مسخ کیا گیا ہے مثلاً شارل میں کو "نارڈک نسل" کا محافظ اور حامی قرار دیا ہے۔ مسٹر گرانٹ شارل مین اروہارون الرشید کے تعلقات اور باہمی رسل ورسائل کو بالکل بھول گئے۔

تاریخی واقعات کو جس طرح مسخ کیا گیا ہے ہم اس کی کچھ مثالیں ان کے مقدمے سے نقل کرتے ہیں۔

مسٹر گرانٹ لکھتے ہیں "عربوں نے جب 732ء میں بمقام تور Tonrs نارڈک لوگوں کی مضبوط

مسلح صفوں کا مقابلہ کیا تب کہیں جا کے انہیں شکست ہوئی'' مسٹر گرانٹ اس امر کو تقریباً بھول گئے کہ شمالی افریقہ میں بھی نام نہاد نارڈک '' وندل'' عرصے سے آباد تھے عربوں نے پہلے ان کو مطیع کیا۔ مسٹر گرانٹ لکھتے ہیں کہ اسپین میں نارڈک گاتھ بہت کم تعداد میں تھے۔ یہ کہنا سراسر ظلم ہے۔ صدیوں سے گاتھ جنوبی فرانس اور اسپین میں آباد ہو رہے تھے۔ اسپین میں وزری گاتھ اور وندل دونوں نسلیں آباد تھیں۔ جن کو مسٹر گرانٹ ضرور '' نارڈک'' کہیں گے۔ اور حکومت انہیں کے ہاتھ میں تھی۔ تور کی شکست کو جدید مورخین کوئی خاص اہمیت نہیں (۱۸) دیتے اور شارل مین کے بعد بھی صدیوں تک عرب جنوبی فرانس پر حملے کرتے رہے اور بہت عرصے تک کئی شہران کے قبضے میں (۱۹) رہے۔ اس کے علاوہ اسپین عربوں سے جن لوگوں نے سب سے پہلے آزادی حاصل کی وہ ہرگز نارڈک نہیں تھے بلکہ شمال مغربی اسپین کے لوگ تھے جو'' باسک'' Basqwe کہلاتے ہیں۔ ایک غیر آریائی زبان بولتے ہیں اور غالباً یورپ کے اصلی (قدیم ترین) باشندوں کی اولاد سے ہیں۔

تاریخ کو مسخ کرنے کی ایک دوسری مثال یہ ہے کہ مسٹر گرانٹ کے خیال میں چنگیز خان کے جانشینوں نے پولینڈ تک تو تباہ کر لیا لیکن مشرقی جرمنی میں وال اشٹاٹ wahlstatt کی لڑائی کے بعد جو 1241ء میں ہوئی اور جس میں تاتاریوں ہی جیتے' تاتاریوں کا سیلاب رک گیا۔ مسٹر گرانٹ کی غلط بیانی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ اس جنگ میں جیتنے کے بعد تاتاریوں نے اپنے دشمنوں کا بحیرہ اڈریاٹک کے سواحل تک تعاقب کیا اور اگر انہوں نے مغربی یورپ کو فتح کرنے کی کوشش نہیں کہ تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس سے بہت زیادہ زرخیز ممالک ان کے قبضے میں تھے اور چنگیز خان کے بعد ہی تاتاریوں کی حکمت عملی یہ ہوگئی کہ مفتوحہ ممالک پر حکومت کو مستحکم کیا جائے۔ ہلاکو کی فتوحات مغلوں کی بہیمیت کی آخری نشانیاں تھیں۔ اگر تاتاریوں نے (یعنی چنگیز خان اور اس کے قریبی جانشینوں نے) مغربی یورپ کو فتح نہیں کیا تو ہندوستان کو بھی فتح نہیں کیا۔ جس طرح وال اشٹاٹ کی فتح کے بعد تاتاری مغربی یورپ کو فتح کی طرح متوجہ نہیں ہوئے اسی طرح

جلال الدین خوارزم شاہ کو سندھ کے ساحل پر شکست دینے کے بعد چنگیز خان نے ہندوستان کی تسخیر کا ارادہ نہیں کیا حالانکہ ہندوستان کی دولت سے بڑھ کر دنیا میں کوئی ترغیب نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ چنگیز التمش کی طاقت سے ڈر گیا؟۔

تاریخ کو مسخ کرنے کی ایک اور' اور آخری مثال سنئے'' ترکوں نے مشرقی (رومی) سلطنت' بلقانی

ریاستوں اور ہنگری کو تو فتح کر لیا لیکن جب 1683ء میں وی آنا کی فصیلوں کے نیچے مغربی یورپ کی نارڈک بہادری سے سابقہ پڑا تو ایشیائیوں کو پھر ایک بار شکست فاش ہوئی'' یہ تاریخی غلط بیانی گزشتہ مثالوں سے کہیں زیادہ افسوسناک ہے اور اس کو پڑھ کر امریکہ کے ان تمام اداروں کی کارگزاری پر شک ہوتا ہے جن کے مسٹر گرانٹ ممبر رہ چکے ہیں۔ 1683ء میں ترکوں کے (دوسرے درجے کے) سپہ سالار قرہ مصطفیٰ کو ''نارڈک بہادروں'' نے نہیں بلکہ پولینڈ کے نامور اور بہادر بادشاہ سوبیسکی sobieski نے روکا۔ (مسٹر گرانٹ مشرقی یورپ اور پولینڈ کو مخلوط، نیم ایشیائی اور غیر نارڈک قرار دے چکے ہیں۔ (سوبیسکی ہی نے یورپ میں ترکوں کی حکومت پر سب سے کاری ضرب لگائی) 1673ء میں (دوسرے محاصرہ وی آنا سے دس سال پہلے) اس نے خوارزم khoczim میں ترکوں کی ایک فوج کو شکست دی جس کا سپہ سالار احمد حکوپریلی، قرہ مصطفیٰ سے کہیں زیادہ قابل (۲۰) تھا۔ محاصرہ وی آنا کے بعد آسٹروی فوج ترکوں سے لڑتی رہی اس کے کچھ افسر اگر جرمن تھے تو کچھ سیوائے کے (۲۱) رہنے والے تھے اور اطالوی زبان بولتے تھی یعنی غیر نارڈک تھے اور مسٹر گرانٹ سلطان سلیمان اعظم کی فتوحات کو تو بھول ہی گئے۔ آسٹریا کی ''نارڈک'' سلطنت 1606ء تک ترکوں کی باجگزار رہی۔ معاہدہ تو روک Trock نے 1606ء میں آسٹریا کو اس ذلت آمیز خراج ادا کرنے سے نجات دلائی (۲۲)۔

مسٹر میڈیسن گرانٹ کے اس مقدمے سے یہ مثالیں ہم نے محض یہ ظاہر کرنے کے لئے نقل کیں کہ اس طرح تاریخ کو مسخ کیا گیا کہ غلط نسلی نظریوں کو ثابت کیا جائے۔ افسوس یہ ہے کہ یورپ کے فن تاریخ نگاری پر اس کا بہت برا اثر پڑا ہے اور تعصب کا پردہ اتنا موٹا ہے کہ بے تعصب مستشرقین کی پیہم کوششوں کے باوجود ابھی تک چاک نہیں ہونے پایا تاریخ کی طرح علم وفن کو ''نسل'' کے غلط نظریوں کی تشہیر کے لئے توڑا مروڑا گیا۔ انتہا ہوگئی کہ حضرت عیسیٰ اور اطالوی شاعر دانتے تک کو ان حضرات نے ''نارڈک'' قرار دیا ہے۔

لیکن ان تمام غلط نظریوں اور ان تمام مفروضات اس تمام پروپیگنڈا کا باعث جو کچھ ہے وہ کبھی کبھی صاف الفاظ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میڈیسن گرانٹ نے بھی اسی مقدمے میں اصل حقیقت کا اعتراف کر ہی لیا ہے۔ ''امریکہ میں مستقبل کی سب سے بڑی امید مزدور طبقے کے اس احساس پر منحصر ہے کہ نارڈک سے غیر ملکی کا (معاشی) مقابلہ بہت خطرناک ہے، خواہ وہ غیر ملکی جنوبی یا مشرقی یورپ کا غریب باشندہ ہو جو ہجرت کر کے آیا ہو وہ نمایاں طور پر خطرناک ایشیائی ہو جس کے پست معیار زندگی کی وجہ سے

مقابلے میں سفید آدمی کامیاب نہیں ہو سکتا (۲۳)۔

معاہدۂ ورسائی میں سرحدیں زیادہ تر باشندوں کے ''نسلی خصائص'' کی بنا پر مقرر کی گئی تھی۔ اسی بنا پر چیکوسلاویکیا کی حکومت قائم کی گئی' سربیا کو بڑھا کر یوگوسلافیہ بنایا گیا۔ بالٹک کی ریاستوں کو آزادی دی گئی لیطن میٹیسن گرانٹ اور اس کے امریکی ہم خیال بھی ناتسیوں کی طرح اس معاہدہ کے مخالف ہیں۔ کیونکہ ان کے خیال میں اس طرح ''نارڈک نسل'' کی حکومت کو کمزور کر دیا گیا اور پھر ایشیا کو یورپ پر حملہ کرنے کا موقع ملے گا (واضح ہو کہ ''ایشیاء'' سے ان لوگوں کی مراد اشتراکی روس ہے)۔

مسٹر میٹیسن گرانٹ سے زیادہ دلچسپ مثال ایک اور امریکی مقبول مصنف اور گرانٹ کے شاگرد رشید لوتھارپ اسٹوڈارڈ کی ہے۔ اس شخص کی ذہنی کیفیت کو نفسیات تحلیلی کی اصطلاح میں جنون وخوف سزا کہا جا سکتا ہے۔ اس نے جو کتابیں لکھی ہیں ان میں سے دو تین بہت مشہور ہیں۔ ایک کتاب اس نے پان اسلامزکی دھمکی کے متعلق لکھی ہے۔ ''تمدن کے خلاف بغاوت'' Revolt against Civilization۔

کے نام سے اس نے ایک کتاب اشتراکیت کے خطرے کے متعلق لکھی ہے۔ لیکن اس کی جو کتاب سب سے زیادہ دلچسپ ہے اور ہمارے مضمون سے متعلق ہے اس کا نام ''رنگ کی بڑھتی ہوئی فوج'' The Rising Tide Colour ہے۔ نام نہاد ''نسلی سیاسیات'' کے علمبرداروں کی طرح اس نے شروع ہی میں کہہ دیا ہے کہ ''تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ انسانی میں خاص چیز سیاسیات نہیں نسل ہے'' اسے اس کا بڑا اندیشہ ہے کہ ''رنگ والی'' نسلوں میں شرح پیدائش بہت زیادہ ہے اور اگر یہ شرح قائم رہی یا بڑھتی گئی تو دنیا کی سفید شہنشاہیت کو بڑے خطرے کا سامنا ہوگا اور یہ نسلیں ان ملکوں میں آباد ہونے کی کوشش کریں گے جو سفید نسل کی حکومت میں ہیں لیکن جہاں آبادی کی گنجائش ہے (کتاب امریکہ میں لکھی گئی ہے)۔

پھر اس کے بعد اس نے دنیا کی نسلوں کو رنگ کے لحاظ سے تقسیم کر کے اس سوال پر معاشی اور جغرافیائی نقطہ نظر سے خیال آرائی کی ہے۔ مشرق بعید میں وہ جاپان کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف ہے (1905ء میں جب جاپان نے روس کو شکست دی تو اگر چہ سفید اقوام کی برتری کے نظریئے کو ٹھیس لگی' لیکن ''زرد خطرہ'' کے متعلق طرح طرح کی تاویلیں شروع ہو گئیں۔ یورپ بھر کے مدارس کے طالب علموں نے زرد خطرے کے متعلق کچھ نہ کچھ ضرور سنا ہے اور جنگ عظیم سے پہلے قیصر ولیم کو بھی اس کا اتنا ہی احساس

تھا جتنا زار روس کو) اسٹوڈارڈ کا خیال ہے کہ کچھ دنوں کے بعد چین جاپان مل کے ایک ہو جائیں گے اور سفید آدمی کے مقبوضات یا حلقہ ہائے اثر مثلاً آسٹریلیا' جنوبی امریکہ اور شاید شمالی امریکہ پر حملہ کریں گے ۔یہ تو زرد رنگ قوموں کا ذکر کرتا ہے اور اس ملک کی سب سے خطرناک تحریک پان اسلامزمکو قرار دیتا ہے۔
وہ پان اسلامزم سے بلا وجہ اس قدر خائف ہے کہ ہندوستان کی قومی تحریک کا ذکر بھی نہیں کرتا اور سرسری طور پر اس کو پان اسلامزم سے وابستہ کہہ کے ٹال دیتا ہے (اس سے مصنف کی معلومات اور استعداد کا اندازہ ہوتا ہے) پان اسلامزم کی جو چیز اس سب سے زیادہ پریشان کرتی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان نسل کا قائل نہیں ۔نومسلم خواہ حبشی ہو یا چینی' ہندوستانی ہو یا یوروپین وہ اس کو ہمیشہ اپنی بیٹی بیاہ دینے کو آمادہ ہو جاتا ہے۔
مصنف کے نزدیک اس کا سب سے خطرناک اثر یہ ہے کہ افریقہ میں جو''سیاہ آدمی'' کا ملک ہے اسلام پھیلتا جارہا ہے اور''افریقہ کا سیاہ آدمی'' اسلام کی تعلیم کے باعث ایشیا کے''گندمی رنگ آدمی'' کی ماتحتی اور شاگردی میں یورپ اور سفید آدمی کے خلاف بغاوت کرے گا۔عرب کا پان اسلامزم افریقہ کے کالے آدمی کو یورپ کے خلاف بھڑکائے گا۔''زرد''''گندمی رنگ'' اور''سیاہ فام'' آدمی کے سوا نام نہاد''سرخ آدمی'' بھی اس دنیا میں بستا ہے۔مصنف کو بڑی خوشی ہے کہ شمالی امریکہ میں اس''سرخ آدمی'' سے زمین چھین لی گئی اور زیادہ نسلی اختلاط نہیں ہونے پایا۔لیکن وسط اور جنوبی امریکہ میں جہاں ہسپانوی اور پرتگالی سلطنتیں تھیں ان اصلی سرخ باشندوں اور فاتحین میں بڑا نسلی اختلاط ہوا۔نیم ہسپانوی اور نیم سرخ امریکی ''میس تت سو'' Mestizo کہلاتے ہیں' جیسے ہندوستان میں یوریشین، ہسپانویوں کے ساتھ بہت سے حبشی غلام اور لونڈیاں بھی تھیں ۔ ان کے میل جول سے جو طبقہ وجود میں آیا وہ وہ ''ملاتو'' Mulatto کہلاتا ہے۔حبشیوں اور امریکہ کے اصلی باشندوں کے میل جول سے جو طبقہ وجود میں آیا وہ تسامبو Zambo کہلاتا ہے۔مصنف کو اس نسلی اختلاط کا بڑا افسوس ہے اور اگر خوشی ہے تو محض اس کی کہ ارجنٹائن اور چائل کے بڑے حصوں میں سفید لوگ آباد ہیں۔وہ ایک بار پھر یاد دلاتا ہے کہ دنیا کی آبادی کا تہائی حصہ سفید رنگ کا ہے اور دنیا میں دس حصوں میں سے نو حصے زمین اس نسل کے ہاتھ میں ہے۔لیکن اس کی ضرورت ہے کہ''رنگ والی'' نسلوں کے اس بڑھتے ہوئے طوفان کی مخالفت میں مستعدی سے کام لیا جائے ورنہ سفید نسل کے مقبوضات ہاتھ سے نکل جائیں گے۔''فتح یاب رنگی والی نسلیں اس زمین پر حاوی ہو جائیں گی اور استیصال کر کے یا اپنے آپ کو جذب کر کے سفید آدمی کو بالکل فنا کر دیں'' اس خطرے سے بچنے کی اسٹوڈارڈ نے تین ترکیبیں سوچی ہیں۔ان تینوں پر عمل ضروری قرار دیا ہے پہلے تو یہ

کہ ورسائی کے معاہدے کو ختم کر دیا جائے ورنہ ساری دنیا کو خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔ (۲) دوسرے یہ کہ ایشیا کی نوخیز قوموں سے معاہدے کر لئے جائیں' سفید اقوام ارادے چھوڑ دیں۔ تیسرے یہ کہ سفید دنیا میں جہاں کہیں کمتر قسم کے انسان گھس آئیں ان پر سخت پابندیاں عائد کی جائیں۔ (جیسے ممالک متحدہ امریکہ میں حبشی) اس کتاب سے زیادہ شاید ہی کوئی اور کتاب ''نسلی سیاسیات'' کے نظریئے کی حماقتوں کو اور زیادہ واضح طور پر پیش کرتی ہو۔

لیکن سچے محققین اور سائنس دانوں نے جب اس مضمون پر روشنی ڈالی تو معلوم ہوا کہ یہ تمام نظریات کس قدر مہمل اور بے بنیاد ہیں۔ پروفیسر شنائیڈر نے اپنی ''تاریخ تمدن عالم'' میں اس امر پر زور دیا ہے کہ ہر قدیم تمدن کے عروج کا زمانہ وہ ہے جب مختلف انسانی گروہوں میں آپس میں نسلی اختلاط ہوتا ہے ۔فاتح اور مفتوح کے ملاپ سے نئے تمدن کی بنیاد پڑتی ہے۔ جولین ہکسلے نے بھی اس پورے مسئلے کی حیاتیاتی نقطہ نظر سے جانچ کرنے کے بعد یہ رائے دی ہے ''ہم بلاخوف تردید زور دے کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی انواع میں نسلی اختلاط ہرگز نقصان دہ نہیں اور ہر ایسے گروہ میں جس نے تاریخ میں نمایاں کام کئے اس طرح کا اختلاط ہوا'' یورپ میں غیر یورپی گروہوں سے جو تعصبات ہیں وہ زیادہ تر معاشی اور معاشری اور اس قسم کی تعلیم کا نتیجہ ہیں۔ یورپ کے لاطینی ممالک میں دوسری نسلوں سے زیادہ تعصب نہیں پایا جاتا۔ پرتگال میں افریقی نسل (حبشیوں) سے بہت میل جول ہوا اور یہ حبشی زیادہ تر غلام تھے۔ اشتراکی روس میں نسلی امتیاز کو جرم اور مذموم قرار دیا جاتا ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ اگر بعض ممالک میں دوسری نوع کے گروہ سے تعصب ہو تو وہ ''حیاتیاتی'' نہیں بلکہ ''معاشری'' ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ایک نوع کے مردوں کو دوسری نوع کی عورتوں میں اور ایک نوع کی عورتوں کو دوسری نوع کے مردوں میں بڑی کشش معلوم ہوتی ہے۔ جو ہندوستانی یا چینی یا حبشی طالب علم یورپ ہو آئے ہیں انہیں اس کا تجربہ ہوگا اور اس کے برخلاف اہل اسپین یا یورپ کے دوسرے باشندوں نے دوسری انواع کی عورتوں سے جس کثرت سے شادیاں کی ہیں اس سے یہی معلوم ہوتا ہے ۔ اس طرح اگر ''نسلی اختلاط'' پر کہیں ناراضی کا اظہار کیا جاتا ہے تو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس کی وجہ معاشری ہوتی ہے نہ کہ حیاتیاتی۔

اکثر اس قسم کے مہمل اعتراضات کئے جاتے ہیں کہ دوغلے لوگ ناقص قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں دونوں نسلوں کی خامیاں ہوتی ہیں اور کسی کی خوبیاں نہیں ہوتیں ۔ دوغلے ناقابل اعتبار ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ لیکن ان حالات میں بھی وجوہات معاشرتی ہوتے ہیں ۔ ایسے ملکوں میں جہاں نسلی اختلاط کو

معاشری بنا پر مذموم قرار دیا جاتا ہے ظاہر ہے دوغلوں کو نہ حاکم قوم اپنا سمجھتی ہے اور نہ محکوم اپنے طبقے میں گنتی ہے۔اس کا معاشی اور معاشرتی اثر اس دو غلے طبقے پر پڑتا ہے۔مثال کے طور پر وہ طبقہ جو امریکہ میں یورپی اور حبشی عناصر کے میل جل سے وجود میں آیا ہے۔اس طبقے میں بجائے خود کوئی نقص نہیں اور ان میں سے کئی نے غیر معمولی شہرت حاصل کی ہے۔لیکن ان کے لئے نہ حکمران یورپی طبقے میں کوئی جگہ ہے اور نہ حبشی طبقے میں یا مثلاً ہندوستان میں یوریشین (جو ہندوستان میں اینگلو انڈین کہلاتے ہیں) بلاوجہ اس طبقے کو اس قدر صلواتیں سنائی جاتی ہیں۔اس طبقے کا کوئی فرد کسی عام ہندوستانی یا انگریز فرد سے حیاتیاتی اعتبار سے کم نہیں۔لیکن ہندوستان جیسے ملک میں ان کے لئے نہ انگریزوں کے طبقے میں کوئی جگہ ہے نہ ہندوستانیوں کے طبقے میں جوان کو (ان کے تمدن کی وجہ سے) غیر سمجھتا ہے۔نتیجہ یہ ہے کہ نہ یہ کامل طور پر انگریزی تمدن اختیار کر سکتے ہیں نہ ہندوستانی تمدن۔جن ملکوں میں نسلی اختلاط کو برا نہیں سمجھا جاتا وہاں یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔مثلاً پرتگال، اسپین، فرانس، اسلامی ممالک اور روس۔

جس طرح نسلی اختلاط کی علم حیاتیات کوئی مخالفت نہیں کرتا اسی طرح تاریخ ''نارڈک'' نسل کے دعوا برتری کو تسلیم نہیں کرتی۔پہلے تو ''نارڈک نسل'' کا وجود ہی معرض بحث میں ہے۔ایک نوع انسانی ایسی ضرور ہے جو غالباً ایک حد تک جغرافیائی اور دوسرے اثرات کے باعث وہ خصوصیات رکھتی ہے جو ''نارڈک'' نسل کی خصوصیت سمجھی جاتی ہیں۔پھر بھی اتنا نسلی اختلاط ہوتا رہا ہے کہ یہ نوع کسی طرح خالص نہیں پھر اس کے دعوا برتری کو کیونکر صحیح تسلیم کیا جائے۔

اس کے علاوہ دنیا کے قدیم ترین تمدن ان لوگوں کے تھے جو کسی طرح بھی ''نارڈک'' نہیں کہے جاسکتے۔جیسے مصری، اشوری، کلیانی، اہل بابل، چینی، جاپانی، ہندوی (ڈراویڈی) فونیقی اور یہودی۔آجکل نازی جرمنی کا دعویٰ ہے کہ ہر بڑا انسان ''نارڈک نسل'' کا ہے لیکن اگر ہم نپولین اور شیکسپیر کی تصویریں دیکھیں تو ان میں کہیں ''نارڈک نسل'' کی صفات نظر نہیں آتیں۔جرمنی کے بڑے بڑے افراد جیسے گوئٹے، بیت اودن اور کانٹ کی تصویریں بھی کسی طرح ''نارڈک نسل'' آدمیوں کی تصویریں نہیں معلوم ہوتیں۔

اور بہ فرض محال ان تمام مہمل نظریات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ایک سوال باقی رہ جاتا ہے جس کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔کیا کسی ایک ''نسل'' کو اس کا حق حاصل ہے کہ وہ محض اس جرم کی بنا پر کہ دوسری ''نسل'' اس سے مختلف ہے اس کو فنا کرنے اور مٹانے کی کوشش کرے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ کسی ''نسل'' یعنی انسانی گروہ کو کسی دوسرے گروہ سے فطرتاً یا طبعاً کوئی بغض یا عناد یا عداوت نہیں ہوتی۔معاشی

وجوہ کے باعث عوام الناس میں تعصبات پیدا کرنے اور تعصبات کا پروپیگنڈا کرنے کے ل ءنسل کو بھی ایک بہانہ بنالیا گیا ہے۔ عملی سیاسیات میں اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اگر محکوم ملک کسی الگ "نسل" سے ہو تو اس کے باشندے حقیر سمجھے جاتے ہیں اور اس طرح حاکم ملک کے مزدور پیشہ طبقے کی بھی تھوڑی سی تشفی ہو جاتی ہے۔ اور تھوڑا سا معاشی فائدہ بھی پہنچ جاتا ہے۔

حوالہ جات:

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(1)

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(2)

Lenin,Imperialism,the highest stage ofCapitalism.(3)

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(4)

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(5)

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(6)

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(7)

P.T.Moon:Imperialism and World Politics.(8)

H.A.L.Fisher:History of Europe.(9)

H.A.L.Fisher:History of Europe.(10)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(11)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(12)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(13)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(14)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(15)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(16)

Julia Huxley and A.C.Haddon:We Europeas.(17)

Henri Pireune:Mohamet et Charlemagne.(18)

Henri Pireune:Mohamet et Charlemagne.(19)

H.A.L.Fisher:History of Europe.(20)

H.A.L.Fisher:History of Europe.(21)

H.A.L.Fisher:History of Europe.(22)

Modison Grat's Introduction to Stoddard's(23)
"Risig Tide of Colour."

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

(علامہ اقبالؒ)

عزیز احمد

اقبال کا نظریہ فن

(پہلا حصہ)

عزیز احمد

عزیز احمد صاحب کا یہ مضمون ان کے تنقیدی مضامین کی کتاب ''اقبال اور پاکستانی ادب'' مرتب (طاہر تونسوی) میں نامکمل شامل کیا گیا ہے، جسے یہاں مکمل حوالے کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔ (اعظم راہی)

اقبالؒ کے نظریہ فن کو ان کی منتشر تحریروں بعض نظموں اور بعض منفرد اشعار میں تلاش کرنا پڑتا ہے یوں جم کر انہوں نے فن کے متعلق بہت کم لکھا ہے دو ایک مضامین میں، ضرب کلیم، زبور عجم کا ایک ایک حصہ ہے کچھ مواد ان کے خطوط سے ملتا ہے۔ لیکن اگر ان تمام تحریروں کو ایک جا کر کے دیکھا جائے اور ان خیالات میں چند اساسی اصول تلاش کئے جائیں تو یقیناً وہ ایک ایسے نظریہ فن کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جس سے اقبالؒ تمام فنون لطیفہ کو پرکھتے تھے۔

نظری تنقید فن وادب کا غالباً انہوں نے زیادہ مطالعہ نہیں کیا تھا یہ تو ظاہر ہے کہ انہوں نے قدیم یونان اور جدید مغرب کے تمام تر فلاسفر کے ساتھ ان کے نظریہ ہائے فن کو بھی پڑھا ہوگا۔ افلاطون اور ارسطو' رجرمنی میں ہیگل' فی تشے' ہرڈر' گوئٹے اور شلر وغیرہ کے نظریہ ادب اور شعر سے وہ اچھی طرح واقف ہوں گے لیکن ان کی تحریروں میں اس کا ثبوت کم ملتا ہے کہ انہوں نے ان مصنفین کا بھی کافی مطالعہ کیا تھا جنہوں نے محض تنقید شعر وفنون پر اپنی ساری توجہ صرف کی۔ مثلاً اسکالی گر' بوآلو' ڈریڈن' کالرج' آرنلڈ وغیرہ' اقبال کو یوں تو فلسفہ اور اس کے تمام متعلقہ علوم سے بہت دلچسپی تھی لیکن جمالیات کی طرف انہوں نے کوئی خاص توجہ نہیں کی وہ برگسان سے بہت قریب رہے لیکن اپنے دوسرے بہت بڑے ہم عصر کردچے سے

قریب قریب غافل۔

اس کے باوجود اقبالؒ کے نظریہ فن میں غیر معمولی تازگی اور اپج ہے۔ ان کے تنقیدی نتائج بعض اوقات جدید تنقیدی مکاتب سے غیر معمولی مشابہت رکھتے ہیں۔ ان کے تنقیدی نقطہ نظر میں شروع سے آخر تک صحت اور انفرادیت ہے اور کسی تنقید نگار یا نظریہ نگار کا نام بتا کے یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اقبالؒ اس سے متاثر ہیں۔ اس بے انتہا انفرادیت کی وجہ سے اقبالؒ کے نظریہ فن میں کہیں کہیں کڑیاں مضبوط نہیں اور کئی جگہ تعصبات داخل ہو گئے ہیں مگر ان کمزوریوں سے کوئی بڑا نظریہ نگار فنون مستثنیٰ نہیں، ادبی تنقید کی قدامت اور اہمیت کا البتہ انہیں احساس تھا چنانچہ ادبی تنقید کے متعلق وہ ''نیوایرا'' میں ایک چھوٹے سے مضمون میں لکھتے ہیں ''کبھی کبھی ادبی تنقید'' کسی عظیم ادب کی تخلیق سے پہلے ظہور میں آتی ہے۔

فن کا محرک:

اقبالؒ کا نظریہ فن دراصل ان کے عام تفکر اور تصورات کا محض ایک جزو ہے اس لئے اقبال کی فکر اور ان کے فلسفے کا باقاعدہ مطالعہ اور تجزیہ کرنے کے بعد ان کے نظریہ فن کی طرف توجہ کرنی چاہئے ان کی محکمہ میں عشق کو بڑا خاص مقام حاصل ہے۔ فلسفیانہ اصطلاح میں عشق کو ''وجدان'' کہہ لیجئے۔ برگسان کی طرح اقبال کے نزدیک بھی علم انسانی کے دو ذرائع ہیں ایک عقل اور دوسرا وجدان، اقبال نے ان دونوں کی ماہئیت، ان کے باہمی تعلق، ان کی مشابہت اور ان کے تضاد کے متعلق جابجا بحثیں کی ہیں اور بحثیت مجموعی وجدان یا عشق کو عقل پر ترجیح دی ہے۔

عقل صرف انسان کا آلہ کار بنی، انسان کے سوا باقی تمام جانداروں نے جہد البقا اور اپنے تحفظ کیلئے جبلت سے کام لیا۔ اور اس کو نشو و نما دی۔ جبلت عقل کے مقابلہ میں حیات سے بہت قریب ہے اس کی تشکیل حیات کے سانچے میں ہوئی ہے۔ عقل نے اس کے برعکس حیات کے سانچے سے ذراہٹ کر کائنات اور فطرت کے مقابلہ کیلئے انسان کو مسلح کیا۔ وہی شئے جو حیوانات میں جبلت ہے انسان میں بہت زیادہ ارتقاء یافتہ حالت میں ''وجدان'' کی صورت میں نمودار ہوتی ہے ''وجدان'' ہمیں زندگی کی انتہائی باطنیت کی طرف لے جاتا ہے۔

ان سے میری مراد وہ جبلت ہے جو غرض نہ رہی جس میں احساس نہ ہی جو جس میں اس کی صلاحیت ہو کہ اپنے معروض پر غور کر سکے اور اسے لامثلی حد تک وسعت دے سکے۔۔ برگسان، ارتقائے تخلیق (انگریزی ترجمہ، ماڈرن لائبریری، نیویارک مطبوعہ 1946ء ص 194۔

مجموعی طور پر اقبالؒ کی فکر میں انسان یا عشق' کا یہ تصور انسان کی اس تعریف سے ایسا زیادہ مختلف نہیں ہو' وجدان سے حاصل ہوتا ہے' سے عبدالکریم کی اصلاح میں اللہ تعالیٰ کی صفت علمیہ کی تجلی کہا جاسکتا ہے اور بعض پر اللہ تعالیٰ اپنی صفت علمیہ سے متجلی ہوتا ہے اور یہ اس طور پر کہ خدا جب اپنی صفات حیات سے اس پر تجلی فرماتا ہے جو جمیع موجودات میں ساری ہے تو یہ بندہ اس حیات کی قوت احدیث سے ان تمام چیزوں کا مزا چکھ لیتا ہے جو ممکنات میں ہیں پھر اس وقت ذات صفت علمیہ سے اس پر تجلی فرماتی ہے اور جمیع عوام کی تفریحات کو مبداء سے معاد تک جان لیتا ہے اور ہر شئے کی بابت اسے معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ کیسی تھی کیسی ہے اور کیسی ہوگی اور جان جاتا ہے اس چیز کو نہ تھی اور اس بات کو کہ وہ کیوں نہ ہوگی اور ہوگی تو کس طرح ہوگی یہ تمام علوم اس کیلئے ذاتی اصلی حکمہ' کشفی' ذوقی ہوتے ہیں اس لئے وہ بطور علم اجمالی تفصیلی کلی جزئی کے جمیع معلومات میں سرایت کئے ہوتا ہے اپنے اجمال میں مفصل ہوتا ہے لیکن غیب الغیب میں اور علم الدنی وذاتی بہ تفصیل غیب الغیب سے شہادۃ الشہادۃ تک پہنچتا ہے۔

اگرچہ اقبال ہر جگہ اور پوری طرح عبدالکریم الجیلی سے متفق نہیں ہیں اور انہوں نے حتیٰ الامکان اپنے نظریہ عشق و وجدان کو تصوف اور کلام کی بھول بھیلیوں سے آزاد رکھا ہے لیکن رومی کے بعد اسلامی مفکرین میں انہوں نے سب سے زیادہ الجیلی کا ہی مطالعہ کیا ہے۔

وجدان یا عشق جب اپنے معروض پر غور کرتا ہے اور اسے لامتناہی حد تک وسعت دیتا ہے تو اس کے جملہ مظاہر میں سے ایک وہ جذبہ تخلیق بھی ہے جس سے آرٹ پیدا ہوتا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آرٹ یا فن کا علم محرک عشق یا وجدان ہے اور اقبالؒ نے زبور عجم' کے آخری صفحہ پر خود اس کی توجیہہ کی ہے۔

عشق صیقل می زند فرہنگ را	جوہر آئینہ بخشد سنگ را
اہل دل راسینہ سینا دہد	باہنر منداں بدبیفا دہد
پیش اور ہر ممکن وموجود مات	جملہ عالم تلخ واوشاخ نبات
گرمی افکار ما ازہناراوست	آفریدن جاں (میدن کاراوست
عشق مور ومرغ وآدم رابس است	عشق تنہا ہردو عالم رابس است
دلبری بے قاہری جادوگری است	دلبری باقاہری پیغمبری است

ہر دور ادر کارہا آمیخت عشق عالمے درعالمے انگیخت عشق

عشق اور وقت:

ظاہر ہے اگر کا وجدان اندرونی جذب وکشف کے ذریعے علم حیات وکائنات کا ایک ذریعہ ہے تو فن اس علم حیات وکائنات کے اظہار کا ایک موثر ذریعہ ہے لیکن حیات وکائنات سے عشق کا تعلق محض علم و احتساب کا نہیں فطرت اور کائنات میں بہت سی ایسی قوتیں بھی ہیں جن کا عشق کو مقابلہ کرنا ہے انسان کا ایک فرض یہ بھی ہے کہ وہ وقت کے خاموش بہاؤ سے سبق حاصل کرے اور زمانے کے اس دور کو قرآن کی تعلیم کے مطابق مسخر کرنے کی کوشش کرے۔

''فن'' یا آرٹ' ان ذرائع میں سے ایک ہے جن کے ذریعے انسان وقت کے بہاؤ کا مشاہدہ اور اس کی تسخیر کرسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کائنات کا ہر پراسرار حرکت ورفتار وقت کی یہ بے آواز روانی جو ہم انسانوں کو دن اور رات کے تغیر میں نظر آتی ہے قرآن کے نزدیک خدا کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔

''اللہ رات اور دن کو بدلتا رہتا ہے اس میں اہل دانش کیلئے استدلال ہے۔(سورہ نور آیت 44)

''اس لئے رسول کریمؐ نے فرمایا تھا کہ دہر کو برا مت کہو کہ دہر خدا ہے۔ زمان ومکان کی اس بے پایانی میں یہ امید مضمر ہے کہ انسان اس کو مسخر کرے گا'۔

اس موضوع کو اقبالؒ نے مسجد قرطبہ میں زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وقت کے اس خاموش بہاؤ میں جو ہمیں سلسلہ روز وشب معلوم ہوتا ہے۔ حادثات کی تشکیل ہوتی ہے زندگی اور موت کا راز یہی مرور زماں یا دن رات کا تانا بانا ہے. جس سے ذات اپنے لئے صفات کا ملبوس تیار کرتی ہے اس مرور زماں میں ممکنات کی پستیاں اور بلندیاں نمایاں ہیں یہی نہیں یہ مرور وقت انسان کا سب سے بڑا امتحان ہے اس امتحان میں جو کھوٹا نکل گیا اس کیلئے موت کے سوا کوئی اور صورت نہیں' تمام وہ معجزہ ہائے فن آرٹ کے وہ تمام نمونے جن میں ذرا بھی کھوٹ ہو ان سب کیلئے فنا ہی فنا ہے زمانہ اپنے خاموش لیکن طاقت ور بہاؤ میں انہیں نیست ونابود کر دے گا۔

سلسلہ روز وشب نقش گر حادثات

سلسلہ روز وشب اصل حیات وممات

جس سے نباتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز وشب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلہ روز شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات موت ہے میری برات
آنی وفانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات

وقت کے اس طاقتور اور اس عظیم الشان سیلاب کا مقابلہ فن کا صرف وہی شاہکار کر سکتا ہے جسے کسی مرد خدا نے بنایا ہو۔ یہ مرد خدا' کون ہے یہ وہ انسان ہے جس کے عمل اور جس کی کوشش کو عشق اور وجدان سے فروغ ملا ہو۔ عشق یا وجدان خود حیات کا جوہر ہے۔ جس فن شاہکار کی بنیاد اس جوہر حیات پر ہوگی اسے کون معدوم کر سکتا ہے اگر زمانے کا مرور ایک بے پناہ سیلاب ہے تو عشق بھی تو ایک سیلاب ہے جو اس سیلاب کو روک سکتا ہے زمانے میں اگر بے شمار امکانات ہیں تو خود عشق میں زمانے کے بہت بے نام امکانات مضمر ہیں۔

ہے مگر عشق کو رنگ ثبات ودام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام
تند وسبک سیر ہے اگرچہ زمانے کی رد
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

آگے چل کر عشق کی بڑی واضافہ تعریف ہے جس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کے نزدیک عشق اعلیٰ تر وجدان کے مترادف ہے۔

عشق دم جبرئیل عشق دل مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسولؐ عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک
عشق سے صہبائے خام عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہہ حرم عشق امیر جنود!
عشق ہے ابن السبلیل اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمہ تارحیات
عشق سے نورحیات عشق سے نارحیات

بچا ساغر زمانے کا مقابلہ عشق کے جلال سے کر سکتا ہے وہ زمان مسلسل کی تقسیم در تقسیم کا شکار نہیں ۔زمانے کے تمام تر امکانات اس کیلئے قابل حصول ہیں۔

مقابلہ تو زمانے کا خوب کرتا ہوں
اگرچہ یں نہ سپاہی ہوں نے امیر جنود
مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور
عطا ہوا ہے مجھے ذکر وفکر وجذب وسرود
جبیں بندہ حق میں نمود ہے جس کی
اسی جلال سے لبریز ہے ضمیر وجود
یہ کافری نہیں تو کافری سے کم بھی نہیں
کہ مرد حق ہو گرفتار حاضر و موجود

غمین نہ ہو کہ بہت دور میں ابھی باقی
نئے ستاروں سے خالی نہیں سپہر کبود

عشق سے جو فن پیدا ہوتا ہے اس میں اندرون تاثیر یا ''دلبری'' بہر حال ہوتی ہے لیکن اگر اس تاثیر یا دلبری میں جمال ہی جمال ہو اور جلال نہ ہو تو یہ دلبری محض جادوگری ہو کر رہ جاتی ہے۔

افلاطون نے بھی اپنے اہم مکالمے یا ''مجلس مذاکرہ'' میں جس کا اصل موضوع عشق کی ماہیئت ہے ۔عشق اور ادب وشاعری کے تعلق کا ذکر کیا ہے۔ افلاطون کے اس مباحثے میں اگاستان کہتا ہے کہ عشق کا دیوتا صرف منصف محتاط بہادر اور عاقل ہی نہیں بلکہ شاعر بھی ہے اور شاعروں کا خالق ہے عشق کا دیوتا ایک صناع ہے اور وہ حسن انتظام کی تخلیق کرتا ہے۔

اسی مکالمے میں افلاطون سقراط کی زبانی ڈیوٹی ما کی یہ رائے سناتا ہے کہ تمام تر تخلیق یا عدم سے ہستی بننا شاعری ہے اور تمام فنون کے صناع شاعر یا خالق ہیں۔

اقبال کی طرح افلاطون کے نزدیک بھی آرٹ کا اصل محرک عشق ہی ہے لیکن یہ عشق حیات کا وجدان نہیں بلکہ ایک طرح کا جونن ہے چنانچہ ''فیڈرس'' میں افلاطون جنون کی چار قسمیں قرار دیتا ہے۔ پیغمبری' القاء شاعری اور عشق ان میں سے شاعری کو اس نے اس لئے جنون قرار دیا ہے کہ (اساطیری زبان میں) یہاں لوگوں کی دیوانگی ہے جن پر پریوں کی طرح شاعری کی دیویوں کا سایہ ہو جاتا ہے یہ دیویاں کسی نازک اور دوشیزہ روح پر اپنا قبضہ جما کے اس میں الہامی جنون پیدا کرتی ہیں اور اس طرح موسیقانہ اور دوسرے قسم کے شعر کہلواتی ہیں۔

قصہ مختصر افلاطون کے نزدیک بھی فن کا محرک وجدان یا عشق یا الہام ہے پہلے تو شعر کی دیوی کے ذریعے شاعروں کو القا ہوتا ہے اور پھر اس القاء سے وہ اور بہت سے لوگوں کو متاثر کرتے ہیں۔ دلکش نظمیں انسانی کوشش کا نتیجہ یا انسان کی پیدا کی ہوئی نہیں ہوتیں بلکہ قدوسی اور خدا کی تخلیق کی ہوئی ہوتی ہیں شعراء تو صرف دیوتاؤں کے ارشاد کا ذریعہ بیان ہوتے ہیں۔

افلاطون اور اقبالؒ کے یہاں شعر کے اس مشترک وجدان محرک (جو جنون وفنون سے بہت قریب ہے) کا ذکر خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے یوں کیا ہے۔

''سقراط' افلاطون نے اور ارسطو جیسے عقلیت کے دیوتاؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اعلیٰ درجے کی شاعری محض عقل سے نہیں بلکہ ایک قسم کے جنون سے پیدا ہوتی ہے۔ جس شاعر میں اس جنون کی

کمی ہے وہ زبان کی خوبیوں اور صفتوں پر قادر ہونے کے باوجود محض زبان اور علم کی بناء پر ایسے اشعار نہیں کہہ سکتا جو دلوں کی گہرائیوں میں اتر جائیں۔ معرفتی جنون کا یہ نظریہ رومی فی تشے اور اقبال تینوں میں پایا جاتا ہے۔

اس معرفتی یا عاشقانہ جنون کا اقبالؒ نے صاف صاف اعتراف کیا ہے۔

گریز آخرز عقل ذوفنون کرد
دل خود کام رااز عشق خوں کرد
زاقبال فلک پیما چہ پرسی
حکیم نکتہ داں ‘جنوں کرد

جو چیز اقبال کے ''معرفتی جنون'' اور عشق کو افلاطوں کے معرفتی جنون سے ممتاز کرتی ہے یہ ہے کہ افلاطون کے پورے نظام حکمت کی بنیاد عقلیت اور سکونیت پر ہے اس لئے اس عینی جمہوریت میں نہ شاعری کی کوئی افادیت ہے نہ شاعر کا کوئی مقام وہ شاعری کو اس جمہوریت میں جگہ نہیں دے سکتا۔

اس کے برعکس اقبالؒ کا نظام فکر اس ''عشق' یا وجدان'' پر قائم ہے جس کی بنیاد ارتقائیت کا مستحکم نظام فلسفہ ہے اس وجہ سے ان میں یقیناً معرفتی جنون کی ایک کیفیت بھی ہے لیکن یہ کیفیت وجدان کی اصلی غایت کی روشنی میں بہت کم اہمیت رکھتی ہے۔ یہ حصول علم کائنات اور قبضہ کائنات کے طول طویل سفر میں محض ایک معمولی سی منزل ہے اس معرفتی جنون کی منزل میں عشق جو فن پیاد کرتا ہے وہ دلبری بے قاہری والا فن ہے یہ جمال کی غزل ہے اس کی سب سے بڑی قدر محض قدر جمال ہے اور یہ چھوٹی اور ساحرانہ قدر ہے اگرچہ دلبری با قاہری کی طرح یہ بھی عشق ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

ہر دور اور کارہا آمیخت عشق

دلبری بے قاہری میں فن سے جو جمال پیدا ہوتا ہے وہ مقصود بالذات اور اس سے جو اثر پیدا ہوتا ہے وہ کافی بالذات ہے نہ اس میں کوئی افادیت ہے نہ کوئی طاقت اور نہ کوئی حرکت اس کے برعکس جب عشق جلال کی قدر پیدا کرتا ہے تو فن کی دلبری ''دلبری با قاہری' بن جاتی ہے۔ یہ ''جلال'' اسلامی مابعد الطبیعیاتی جمالیات میں جمال کا نہتا اور کمال ہے دونوں میں کوئی تضاد نہیں بلکہ دونوں ایک ہی کیفیت کی دو منزلیں ہیں ایک خام اور بے مقصد دوسری پختہ' حرکی اور با مقصد' الجیلی نے اسے یوں بیان کیا ہے۔

''ہر جمال جس کا شدت سے ظہور ہوتا ہے۔ جلال کے نام سے موسوم ہوتا ہے''
اور'' ہر جمال کیلئے جلال ہے اور ہر جلال کیلئے جمال''۔ الجلیلی '' الانساں الکامل'' مترجم مولوی فضل میران۔

یقین: جس طرح فن کی افادیت اس کی تمام تر حرکت جلال عشق سے ہے اسی طرح فن کا استحکام'' یقین سے ہے''۔ یقین دراصل مذہب کی ایک وجدانی قدر ہے عقل کو ہر ہر قدم پر شک' راستہ ڈھونڈنا پڑتا ہے لیکن وجدان کا احتساب کائنات کا ذریعہ جذب وکشف ہے۔ یقین کے ذریعہ اپنے راستے پر قائم رہتا ہے یہاں عقل اور عشق (وجدان) کے استحکام کے ذرائع مختلف بلکہ متضاد ہیں چونکہ اقبال کی نظر میں فن کا اصلی محرک عشق ہے اس لئے عشق کے اس خاص سہارے ''یقین'' کے بغیر فن میں کوئی استحکام نہیں پیدا ہوسکتا اور جب استحکام ہی نہ ہو تو فن مرور زمانہ یا کائنات کی کسی قوت کی تسخیر کیونکر کرسکے گا۔ بے یقینی فنکار کیلئے غلامی سے بھی زیادہ مضر ہے ''یقین'' کی قدر نظریہ فن میں منتقل کرلئے جانے کے بعد بھی زیادہ تر مذہبی ہی رہی ہے۔ فن میں '' بے یقینی'' مذہب میں '' بے دینی'' کے مترادف ہے۔

محکمی ہا از یقین محکم است وائے من شاخ یقینم بے نم است

درمن آن نیروئے الا اللہ نیست سجدہ ام شایان اس درگاہ نیست

فن کار کا تصور:۔ فن کا محرک عشق ہے۔ فن کا کام کائنات اور زمانے کی تسخیر ہے فن میں اگر جلال (حرکت) نہ ہو تو محض جادوگری ہے جو فن کار ایسے فن کی تخلیق کرتا ہے اس کی نفسیاتی اور اخلاقی صفات کیا ہوں گی۔ وہ پیدا تو ظاہر ہے' روایات کی دنیا میں ہوگا لیکن ان سے آزاد ہو کر وہ کیوں کر اقدار کی تخلیق کرے گا اس کی تکنیک کیا ہوگی۔ اقبال کا فن کار وہ مرد بزرگ ہے۔

اس کی نفرت بھی عمیق اس کی محبت بھی عمیق
قہر بھی اس کا ہے اللہ کے بندوں پہ شفیق
پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں
ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق
بات میں سادہ وآزاد معانی میں دقیق

یہ نفسیاتی اور اخلاقی مقام '' یہ مرد خدا یا مرد بزرگ' کیسے حاصل کرتا ہے عشق کے فیض سے اس کا

جگر خون ہو جاتا ہے اور اس خون جگر سے وہ فن کی تخلیق کرتا ہے۔

حرکت اور آرزو۔ وجدان اور عشق پر تو فن کار انسان کا انحصار نہیں وہ بڑی حد تک شعور سے ماورا ہے اور اس سے اس کی رو سے منحرف نہ ہونے کیلئے ''یقین'' کی ضرورت ہے لیکن یہی وجدان جب شعور کی حدود کے اندر آ کے تخلیق عمل کی رہنمائی کرتا ہے تو اس حالت میں اس کیلئے اقبالؒ نے ''آرزو'' کی اصطلاح وضع کی ہے۔ آرزو اور تمنا ہی سے حیات گرم خیز ہے۔

گرم خون انسان زداغ آرزو
آتش ایں خاک از چراغ آرزو
از تمنائے بہ جسام آید حیات
گرم خیز وتیز گام آید حیات

شعر کا ذوق پیدائی یہی آرزو ہے۔ شعر کا سارا سوز و گداز اسی آرزو کی وجہ سے ہے بھرتری ہری کی زبانی اقبالؒ نے اسے جاوید نامہ میں یوں پیش کیا ہے۔

جاں مارالذت اندر جستجو ست
شعر راسوز از مقام آرزوست

شاعری یا فلسفہ حرف آرزو کو استعاروں اور اصطلاحات کی زبان میں بیان کرتا ہے۔ مذہب میں حرف تمنا صاف صاف بیان کیا جاتا ہے۔

فلسفہ وشعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

لیکن آرزو کا سب سے بڑا کرشمہ یہ ہے کہ اس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اندرونی حرکت یعنی آرزو سے فنون میں اندرونی طور پر حرکی ولولہ اور حرکی قوت پیدا ہوتی ہے۔ یہ وجدان کی سب سے بڑی خصوصیت ہے اور یہ آرزو ہی کے ذریعے تخلیق شدہ فن میں باقی رہ سکتی ہے۔

حرکت اور جمال :۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ آرزو وجدان یا عشق کی حالت شعور ہے اور یہ حالت' ارادہ ہوتی ہے لیکن اس حالت شعور میں آرزو حسن سے بھی اپنے شعلے کی پرورش کرتی ہے۔ وجدان یا عشق کا شعور کی حدود میں داخل ہونا غالباً خود حسن ہی کا کرشمہ ہے۔

زندگی　صید افگن　و دام　آرزو

حسن　راز　عشق　پیغام　آرزو

از چہ　باشد　خیز　و تمنا　دم　بدم

ایں　نوائے　زندگی　را　زیر　و　بم

ہر چہ　باشد　خوب　و　زیبا　و　جمیل

در بیاباں　طلب　مارا　دلیل

حسن　خلاق　بہار　آرزوست

جلوہ　اش　پروردگار　آرزوست

اقبالؒ نے فلسفہ اور اس کے تمام متعلقہ علوم میں سب سے کم توجہ جمالیات کی طرف کی ہے ان کی نظم ونثر میں عشق کی مکمل تعریف کی جگہ ملے گی لیکن ''حسن'' یا جمال کی مکمل تعریف شاید ہی کہیں نظر آسکے۔ غالباً وہ بہ حیثیت علم جمالیات کے طریق استفسار اور اس کے حاصل اور نتائج سے مطمئن نہ تھے جہاں تک نظریہ فن کا تعلق ہے اقبالؒ کا یہ ردعمل غیر معمولی نہیں۔ جدید نظریہ ہائے فن اور تنقیدی تحقیقات میں جمالیات کے نتائج سے بے اطمینانی کا احساس جابجا پایا جاتا ہے۔ اشتراکی اور معاشی تنقید فن وادب جمالی نقطہ نظر یا کسی خاص معیار کی قائل نہیں اس طرح ''نفسیاتی'' تنقید میں آئی۔ (رچرڈس نے جمالی حالت یا کیفیت کو اکثر و بیشتر سراب ہی سراب پایا ہے۔ جمالی معیار اس لئے تنقید کے ساتھ مقرر نہیں کئے جاسکتے کہ سائنسی طور پر ان کی جانچ کرنا بہت مشکل ہے۔ جمالیات کا اس سے بھی بڑا نقص یہ ہے کہ وہ اقدار پر غور وخوص کرنے سے گریز کرتی ہے۔ تمام تر جدید جمالیات کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ جن حالات کو ہم اپنے جمالی تجربے کہتے ہیں ان میں ایک واضح نوعیت کا ذہنی عمل بھی موجود ہے کانٹ نے سب سے پہلے جمال کا تعقل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک جمالی خط ذوق کی تنقید یا فیصلے سے متعلق ہے جو آفاقی بے غرض اور غیر عقلی ہے اور جسے خط احساس یا معمولی جذبات سے غلط ملط نہ سمجھنا چاہئے۔ قصہ مختصر اس طرح خط جمالی کو ایک ایسی واردات قرار دیا گیا جو اپنی نظیر آپ ہے جو بے مثل و بے نظیر ہے اس طرح جمالی حالت یا جمالی کیفیت کا نقش برآب مسئلہ پیدا ہوا۔ اس کا تجزیہ آئی اے رچرڈس نے آگے بڑھ کر کیا ہے۔ اسے جمالی تنقید پر ایک اور بھی اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اگر ایک مخصوص جمالی نقطہ نظر اختیار کیا

جائے تو اس سے ایک مخصوص جمالی قدر ایک خالص فنی قدار (فن برائے فن) کے تصور کا راستہ صاف ہوجاتا ہے۔اس جمالی نقطہ نظر اوراس سے پیدا شدہ خالص جمالی قدر کی وجہ سے فن کی زندگی اوراس کے محرکات سے کوئی واسطہ نہیں رہتا نمونہ کے طور پر رچرڈس نے کا یوبیل (CLIVE BELL) کا ایک فقرہ نقل کیا ہے کسی فنی نمونہ کو پرکھنے اور پسند کرنے کیلئے ہمیں زندگی کے حالات اور تصورات کے علم یا اس کے جذبات سے واقفیت کی ضرورت نہیں۔فنون کی اس طرح جمالی وجہ جواز کی وجہ سے ان کے اقدار کے مطالعے میں بڑی رکاوٹ پیدا ہوجاتی ہے۔

رچرڈس کی طرح اقبال نے بھی خالص جمالی نقطہ نظر کو اس رد کردیا ہے کہ اس سے اقدار نظر سے پنہاں ہوجاتی ہے لیکن اقدار اقبال کے یہاں اور رچرڈس کے یہاں بہت مختلف ہیں۔اقبال کے نزدیک حرکت زندگی اوراس لئے فنون لطیفہ کی ایک بہت بڑی غالباً سب سے بڑی قدر ہے اس لئے انہوں نے نظریہ فن کی حدتک حسن کو حرکت کی قدر سے وابستہ کردیا ہے یوں تو حسن کی نمود حرکت سے زیادہ سکون کے عالم میں ہوتی ہے لیکن جب حسن کو حرکت سے وابستہ کردیا جائے تو حسن کی عیفیت بدلتی جاتی ہے اور حسن کا تصور اعلیٰ سے اعلیٰ تر ہوتا جاتا ہے۔

''پیام مشرق''میں ایک نظم خور شاعر ہے جو گوئٹے کی ایک اسی عنوان کی نظم کے جواب میں لکھی گئی ہے اس میں شاعر خور سے اپنی آرزو اور اپنے کلام میں ایک نئی دنیا کی آفرینش کی تعریف سن کر جواب دیتا ہے کہ کیا کروں میری فطرت ہی ایسی ہے کہ کسی ایک مقام پر ٹھہر نہیں سکتی اوراس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جمال جو میرا عین اور مقصود اور مطلوب ہے ہر لحظہ بدلتا رہتا ہے۔خوب سے خوب تر کی تلاش کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔حرکت کا رجحان ارتقائی اور حرکت جس قدر ارتقاء پذیر ہوتی جاتی ہے اسی قدر جمال کا معیار بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہے کیونکہ عینی جمال ایک ایسی چیز ہے جس کی کوئی انتہا یا نہایت نہیں۔حرکت سے وابستہ ہوکر شاعر جب جمال کا طالب ہوتا ہے تو گویا وہ ناممکن کی جستجو کررہا ہے کیونکہ اس کی آرزو کے ارتقائی عمل کے مماثل جمال کا تصور بھی ایک ارتقائی عمل سے اور زیادہ بلند اور زیادہ دور ہوتا جاتا ہے۔

چہ کم کہ فطرت من بہ مقام ورنسازد
دل ناصبوردارم چوصبابہ لالہ زارے
چونظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپدآں زماں دل من پئے خوب ترنگارے

زسحر ستارہ جویم زستارہ آفتابے

سرمنزلے نہ دارم کہ بہ میرم از قرارے

طپم نہایت آں کہ نہایتے نہ دارد

بہ نگاہ ناشکیبے بہ دل امیدوارے

ہر قدم پر فن کاری قدریں نئے معیار یہاں تک کہ نئی آرزو تخلیق کرتا جاتا ہے حرکت کا عمل طلب صرف غالب یعنی فن کار کو نہیں بلکہ مطلوب یعنی اقدار (بہ شمول قدر جمال) کو متاثر کرتا جاتا ہے اور اس طرح طلب کا سلسلہ لامتناہی ہو جاتا ہے یہ فن میں ارتقائے تخلیق کی نمود ہے۔

ہر غطہ نیا طورنئی برق تجلی

اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہوطے

خوب سے خوب تر کی تلاش قصہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ماخوذ ہے یہ عمل خض تلاش جمال نہیں ۔اقبالؒ کے یہاں حرکت کی غایت بڑی اہم اور وسیع ہے۔ تلاش جمال اس کا ایک بہت ہی معمولی سا مظہر ہے کیونکہ اقبال کے علم تفکر کی طرح ان کے نظریہ فن میں بھی حرکت کا اصل مقصود تسخیر کائنات ہے۔

حرکت اور تسخیر کائنات:۔ حیات اس لئے وجود میں آئی ہے کہ وہ کائنات کی غیر منظم قوتوں کو تسخیر کرے اور ان میں نظم وضبط پیدا کرے انہیں اپنے کام میں لائے وہ آرزو جس سے فن کی تخلیق ہوتی ہے وہ بھی اس تسخیر کائنات کے جذبے کا ایک مظہر ہے۔

زندگی مضمون تسخیر است وبس

آرزو افسوں تسخیر است وبس

لیکن فن کار صرف کائنات کی تسخیر ہی نہیں کرتا وہ ایک نئی دنیا ہی کائنات کی تخلیق بھی کرتا جاتا ہے ۔حور شاعر سے کہتی ہے۔

بہ نوائے آفریدی چہ جہاں دل کشائی

کہ ارم بچشم آید چو طلسم سیمائی

اسرار خودی میں اقبال نے فن کار یا شاعری کی اس جہاں آفرینی کے نکتے کو زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔شاعر نہ صرف کائنات کے منتشر مظاہر میں جمال کے رہنے سے نظم وربط پیدا کرتا ہے بلکہ وہ

فطرت میں ایک نئے حسن کا اضافہ کرتا جاتا ہے وہ ساری کائنات کو اپنا سوز آرزو بخشتا ہے۔ شاعر اپنے دل میں نئی دنیاؤں کی تخلیق کرتا ہے ان میں سے بعض تخلیقیں اس کے کلام یا فن میں خارجی طور پر ظاہر ہوتی ہیں ۔بعض اندرونی طور پر اس کے دل میں تخلیق اور تکمیل کو پہنچتی ہیں اور ان کی خارجی تجسیم نہیں ہونے پاتی یہاں اقبال کے نقطہ نظر میں کروچے کی اظہاریت سے جزوی اور سطحی مشابہت ہے لیکن بڑا فرق یہ ہے کہ کروچے کے یہاں فن کار کا اندرونی اور باطنی عمل اور آرٹ کی باطنی تخلیق ہی سب کچھ ہے اور خارجی تخلیق محض اس کا عکس نقل اور ایک طرح کا اظہار ہے۔ اقبال نے شاعر یا فن کار کے دل میں ناامیدہ لالوں' اور ناشنیدہ نغموں کو تسلیم تو کیا ہے لیکن انہیں خارجی اور ظاہر شاہ مظاہر فن کا اصل نہیں مانا ہے کیونکہ اقبال کے تفکر کی بنیاد ہی یہ ہے کہ فن یا انسان کا کوئی اور عمل اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک تسخیر کائنات کا مقصد ارتقائی اور سماجی سطح پر میں نہ لایا جائے اس لئے اقبال کا شاعر سماجی خیر وشر کے قانون کا بھی پابند ہے وہ کائنات سے زشتی بدصورتی ور بہی (یہ سب قریب قریب مماثل ہیں) کو رفع کرتا جاتا ہے اور خوبی جمال اور خیر کو تخلیق کرتا جاتا ہے۔ فن کار کی یہ فنی تکنیک یا اس کا یہ فریب ایسا ہے جس سے زندگی خود اپنے آپ میں اضافہ کرتی جاتی ہے اور اس کی حرکت و آرزو میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ فن کار علم انسان کا مدو معاون ہوتا ہے کہ انسان اور معاشرے کی فلاح کیلئے کائنات کی تسخیر اور نئی تخلیق کا عمل جاری ہے۔

سینہ شاعر تجلی زار حسن
خیز د از نیسائے او انوار حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون و محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموختت است
غازہ اش رخسار گلا فروخت است
سوز دا ندر دل پروانہا
عشق را رنگین از و افسانہ ہا
بحر و بر پوشدہ در آب و گلشن
صد جہاں تازہ مضمر دروایش

درد ماغش نادمیدہ لالہ ہا
ناشنیدہ نغمہ ہا ہم نالہ ہا
خضر دور ظلمات اوآب حیات
زندہ تراز آب چشمش کائنات
از فریب اوخود افزا زندگی
خود حساب وناشکیبا زندگی

تلخ نوائی

اوراگر احتساب کی اس تخلیق نو میں اس کے ہم جنس اس کا ساتھ نہیں دیتے تو شاعر اپنی نوا کو تلخ ترکردیتا ہے۔فن کار کا خون جگر کھول اٹھتا ہے زوال کے زمانے میں اس تلخ نوائی کی ضرورت اورزیادہ ہوتی ہے یہ دبدہ دنیا کی آواز ہے۔عرفی کا یہ شعراوراس کے محرک ومعنی کا اثر اقبالؒ کے کلام میں جابجا نمایاں ہے۔

نوارا تلخ ترمی زن چوذوق نغمہ کم یابی
حدی راتیز ترمی خواں چومحمل راگراں بینی

عرفی نے یہ قصیدہ خان خاناں کی مدح میں لکھا تھا لیکن اس کی تشبیب میں رجنس میں عرفی نے ایک غزل بھی شامل کردی تھی۔ایسی بے پناہ حرکی قوت ہے کہ اس کی مثال بیدل سے پہلے شاید ہی کسی فارسی شاعر کے یہاں ہے اس لئے اقبال نے عرفی کے تخیل کیپنائے ہوئے محل کی تعریف کی ہے اوراس پر ابن سینا اورفارابی کے حیرت کدے کو قربان کردیا ہے اس قصیدے کی تشبیب کے بعض شعر بڑے پائے ئے ہیں اوراس تلخ نوائی کا نمونہ ہیں جس کی عرفی اور پھر اقبال نے تلقین کی ہے۔عرفی کی تشبیب کے ان اشعار کو پڑھ کر یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال اگرچہ کہ عجمیت کی رجعت پسندی اورافیونی خصوصیت کے بڑے دشمن تھے لیکن جہاں کہیں اس عجمیت سے حرکت اور طاقت کا کوئی چھپا ہوا آتش فشاں پھٹتا ہے وہاں وہ خود اس سے کس قدر متاثر ہوئے ہیں۔

طرب راپائے برسرزن کہ جنت راخجل یابی
ہوس رامست بردل نہ کہ دوزخ راپتاں بینی

بآب ودانہ خوکردی ہے ہنگام صیادی
چو باصید افگنی شہباز دل راما کیاں بنی
بہ جنت خوانمت نے بسر عشرت برآں کا نجا
غذائے آتش ہمت بہ ازکون ومکاں بنی
نشاں جاں ہمی جوتانشاں از بے نشاں یابی
مکان دل طلب کن تامکان درلا مکان بنی
زجنگ دی وفردارستہ ام بے منت امروز
توایں دولت کجایابی کہ ہستی درزماں بنی
من ازگل باغ می جویم توگل ازباغ می جوئی
من آتش ازدخاں بینم توازآتش (خاں بنی)
زترتیب نظام آفرینش چوں نہ آگاہ
حوادث راز تاثیر نجوم آسماں بنی
بنام اندرکشیہ نہ اہل معنی طائر دولت
تودرزیردرختاں ہم چوطفلال آشیاں بنی

اس آخری مصرع پر اقبال نے کسی اور جگہ تضمین کی ہے قصہ مختصر اقبال کے نظریہ فن میں تلخ نوائی کا جو مقام ہے عرفی کا یہ شاندار سیلاب آفرین قصیدہ اس کا 'پس منظر ہے اور اس کے ماخذ میں سے ہے۔ شعر کی شان نزول ایسی تلخی نوا ہے

جب شاعر کے دل کی تلخی امنڈ پڑتی ہے تو شعر بن جاتی ہے اسکی اہمیت اور افادیت پر جاوید نامہ میں پر رومی نے روشنی ڈالی ہے جب کہ وہ زندہ رود سے شعر کی فرمائش کرتے ہیں یہ تلخ نوائی آزاد اور پاک مردوں کا امتحان کرتی ہے طلب اور آرزو کو اور اکساتی ہے۔ پوری قوم کی رہنمائی کرتی ہے۔

بازدر من دیدوگفت اے زندہ رود
تلخ بیتے آتش محکن ۔ درو جودا

ناقہ　ماختہ　محمل　گراں
تلخ　ترباید نوائے　ساربان
امتحان　پاک　مرداں　ازبلاست
تشنگاں　راتشنہ　ترکردن　رواست
نغمہ　مردے　کہ　داردبوئے　دوست
ملتے　رامی　بردتاکوئے　دوست

اثر:۔ جس طاقت کے ذریعے اپنے سامعین یا ناظرین میں فن کار یا شاعر کی تلخ نوائی اپنا کام کر جاتی ہے وہ اثر ہے۔ اثر قوم کے دیدہ بنیاد اور دوسرے تمام اعضاء کے درمیان ایک بڑا اہم رشتہ ہے اثر کے بغیر شاعری یا کوئی اور فن اپنا سماجی اور انسانی مقصد پورا نہیں کر سکتا۔ شعر کی لذت کافی بالذات نہیں اسے تحلیل ہو کر اثر بن جانا چاہئے تا کہ وہ حرکت سے معاشرے کی اجتماعی خودی یا کم از کم کسی اور فرد کی خودی کے سوز کو جگا سکے۔ یہ نہیں کہ وہ بے مقصد طور پر باقی رہے اپنے شعر سے اقبال کا خطاب ہے۔

ہے گلے مجھ کو تیری لذت پیدا ئی سے
توہوافاش تو ہیں اب مرے اسرار بھی فاش
شعلہ سے ٹوٹ کے مثل شرر آوارہ نہ رہ
کر کسی سینہ پرسوز میں خلوت کی تلاش

اثر فن یا شاعری کی افادیت کیلئے بڑی ضروری چیز ہے۔ یہی آرزو اور اس سے پیدا ہونے والی قدروں کے سماجی روابط اور رشتے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔

ذوق:۔ ظاہر ہے کہ اثر بھی انہیں محرکات سے پیدا ہوتا ہے جو فن اور شاعری کا سرچشمہ ہیں یعنی عشق آرزو حرکت وغیرہ لیکن اثر کا ایک اور بھی عنصر ہے یہ ذوق ہے۔ اقبال کے نزدیک ذوق کا تصور عشق سے منسلک ہے۔ ذوق کی تخلیق بھی عشق ہی کے سانچے پر ہوئی ہے اور اس کے لئے اقبال نے شوق نگاہ اور ذوق نظر' کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ ذوق گویا عشق اور آرزو کا ایک تکنیکی سانچہ ہے لیکن اس کی تکنیک قدرتی ہے۔ اکتسابی نہیں۔ فنون میں سچا ذوق نظر وہی ہے جو حقیقت اشیاء کا احتساب کرے اس لئے ذوق نظر کی قدریں دائمی اور حرکی ہیں حقیقت اشیاء سے ہٹ کر اس تکنیکی سانچے کی قطعاً کوئی اہمیت

نہیں کیونکہ پھر ذوق محض ایک اضافی چیز ہو کر رہ جائے گا۔ جو جغرافیہ اور تاریخ کی ہر معمولی سی تبدیلی سے بلا کسی خاص اخلاقی یا ارتقائی وجہ کے بدلتا رہے گا۔

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شئے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیات حدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

ذوق کی سب سے بڑی پہچان حرارت اور جلال کی قدر ہے کیونکہ جلال و جمال کی شدت ظہور ہے۔ جلال سے ذوق انتہا درجہ معروضی ہو جاتا ہے۔ ذوق کی اعلیٰ ترین مثال کیلئے اقبالؒ نے خون گرفتہ چینی کا قصہ بیان کیا ہے کہ جب اسے قتل کرنے کو لے جانے لگے تو اس نے بے ساختہ جلاد سے کہا' ذرا ٹھہر میں تلوار کی چمک کا منظر تو دیکھ لوں

خودی بلند تھی اس خون گرفتہ چینی کی
کہا غریب نے جلاد سے دم تعزیر
ٹھہر ٹھہر کر بہت دلکشا ہے یہ منظر
ذرا میں دیکھ تو لوں تابناکئی شمشیر

یہ ذوق نظر کوئی اکتسابی چیز نہیں یہ فنون لطیفہ میں قدر آفرین خودی کی نمود ہے۔ ذوق کوئی انفرادی شئے نہیں۔ کائنات ذوق کی پیدائی میں برابر کی حصہ دار ہے۔ کائنات میں خود آشکار ہونے کا ذوق ہے۔ کائنات کے اس ذوق نو کو اگر شوق و ذوق کی نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ کائنات کی نگاہ میں انسان کی نگاہ بصیرت کا اضافہ ہے اس سے نہ صرف تسخیر کائنات کے امکانات وسیع ہوتے ہیں بلکہ اپنی بہت سی گتھیاں سلجھانے میں اس سے مدد لے سکتا ہے۔

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا
کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوق آشکارائی
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں

نگاہ شوق اگر ہو شریک بینائی
اسی نگاہ میں ہے میری وجہانبازی
اسی نگاہ میں ہے دلبری درعنائی
نگاہ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو
ترا وجود ہے قلب ونظر کی رسوائی

یہ نگاہ شوق یہ تخلیقی نظر اصلی ذوق ہے اس کے سوا ذوق کے باقی تمام اکتسابی اور اضافی معیار ناقص اور مضر ہیں

فن برائے زندگی

اقبال کے نزدیک آرٹ پر اگر چہ اس کا اصلی محرک عشق یا وجدان ہی روشن بین فکر کا پر تو پڑنا ضروری ہے کیونکہ اس صورت میں آرٹ سماجی زندگی اور خاص سماجی حالات میں عمل کا رہبر بن سکتا ہے یہی نہیں بلکہ زندگی اور اس کی ضرورتیں ہی آرٹ کی سچائی کا اصلی معیار ہیں جو فن یا ادب زندگی کے ارتقاء اس کی اصلاح اور اس کی بہتری میں مدد نہیں کرتا ناقص ہے۔

اے میان کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی اورا بہ بزن
فکر روشن ملیں عمل راز ہبراست
چوں درخش برق پیش از تندراست

ایک اور جگہ اقبال لکھتے ہیں اس شاعری پر حیف ہے جو قومی زندگی کے مشکلات اور امتحانات میں دلفریبی کی شان پیدا کرنے کی بجائے فرسودگی وانحطاط کو صحت اور قوت کی تو ر بنا کر دکھائے اور اس طور پر اپنی قوم کو ہلاکت کی طرف لے جائے اس کا تو فرض ہے کہ قدرت کی لازوال دولتوں میں سے زندگی اور قوت کا جو حصہ اسے دکھایا گیا ہے اس میں اوروں کو بھی شریک کرے نہ یہ کہ اٹھائی گیر بن کر جو رہی سہی پونجی اس کے پاس ہے اسے بھی ہتھیا لے۔

اس زمانے میں اردو ادب میں فن برائے زندگی کی بحث بہت اہمیت اختیار کر گئی ہے اور یہ ادب

پر اشتراکی اثرات کے ساتھ آئی ہے لیکن اقبال نے اس سے بہت پہلے عام نظام تفکر کے ایک لازمی جزو کی حیثیت سے اس بحث کو چھیڑا ہے۔ ان کے نزدیک شاعری اور مصوری کے فنون کی طرح زندگی تمام تر اظہار ہے بغیر عمل کے تفکر محض موت ہے یہ تو ظاہر ہے کہ زندگی اور فن میں ایسا ربط ہے کہ جس کے بغیر فن کا سرے سے ہی وجود ہی میں آنا ممکن نہیں۔ لفظوں میں تصویر کے خطوں میں پتھروں کی تراش میں زندگی ہی کے محرکات اور مضمرات میں فن کی تخلیق بجائے خود زندگی کا عمل ہے لیکن یا فن میں زندگی کا بحیثیت موضوع موجود ہونا کافی نہیں، بڑی ضرورت اس کی ہے کہ آرٹ یا فن زندگی کے سمجھنے اس مشاہدے اس کی تر تیب تشکیل اس کے ارتقاء میں مدد دے یعنی وہ عیار زندگی ہے جس پر نقد سخن کو پرکھنا ضروری ہے۔

اقبال اور لینن کے نظریہ فن کا موازنہ

فن برائے زندگی کا نظریہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں ایک بری حد تک اسلامی اخلاقیات سے اخذ کیا ہے اور اس لئے فن برائے زندگی کے اشتراکی نظریہ سے اگر اس میں بعض مشابہتیں ہیں تو بعض اختلافات اقبال کے نزدیک فن اور زندگی میں تعلق یہ ہے کہ فن انسانی زندگی کی ترقی اور اصلاح کا حربہ ہے ۔فن کو زندگی کی اندھی تقلید بھی نہیں کرنا چاہئے کیونکہ بے مقصد حقیقت نگاری کا کوئی حاصل نہیں اور نہ اس میں کوئی افادیت ہے لیکن فن کے جو محرکات اقبال نے تلاش اور پیش کئے ہیں وہ وجدانی ہیں۔ مارکس نے بھی ایک آدھ جگہ انسان کے ذہن کے تخلیق عمل کو عام طور پر زندگی کا روحانی طریق عمل' لکھا ہے لیکن مارکس کے نزدیک روحانی کے معنی بہت مختلف ہیں کیونکہ مارکس نے انسانی ذہن کے تخلیقی عمل کو ایک ایسا مظہر قرار دیا ہے جو مادی ذرائع پیداوار سے پیدا اور معین ہوتا ہے۔ مارکس کے خیال میں مادی پیداوار کی مختلف اشکال کا اثر علی الرتیب انسان اور فطرت کے تعلق کے مختلف خصائص پر پڑتا ہے۔ ہر زمانے میں انسان کی روحانی زندگی کی تشکیل جن اسباب سے ہوتی ہے وہ یہ ہیں سماجی رشتوں کا احساس طبقات کی کش مکش پیداوار کی قوتوں اور پیداوار کے روابط کے باہمی مخالفت کا احساس۔

یہ احساس زندگی کا کوئی بے محل جامہ عکس نہیں، مارکس کے خیال میں یہ مادی پیداوار کی ایک موثر قوت ہے۔ محنت کے عمل میں ذہنی اور جسمانی کام جدا جدا ہیں لیکن بعد میں مخصوص سماجی حالات کے تحت یہ الگ الگ ہو گئے اور ایک دوسرے کے مخالف اور متضاد مقامات پر پہنچ گئے یہاں بہر حال یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ بعض دوسرے درجے کے تنقید نگاروں نے اس نظریے کو حد سے زیادہ سہل اور عامیانہ بنا کے پیش کیا ہے کہ مختلف قسم کے عینی تصورات کا صاف صاف اور براہ راست معاشی تعلقات اور کوششوں پر ہی

دارومدار ہے یہ نقطہ نظر مارکس اور لینن کے فن تنقید کے نظریئے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔مختلف تصوراتی تعمیریں معاشی بنیاد سے مختلف درجوں کا بعد رکھتی ہیں معاشی بنیاد سے ان کا تعلق مختلف نوعیتوں کا ہے۔ معاشی تعلقات کا اثر ان تصورات پر اور ان تصورات کا اثر معاشی حالات پر مختلف طریقوں سے ظاہر ہوتا ہے بعض تصورات مثلاً سیاسی اصول قانون اور سائنس (خصوصاً) تکنیکی سائنسوں' قدرتی سائنسوں اور معاشیات کے نظریئے معاشی بنیاد سے زیادہ قریب ہیں لیکن بعض دوسرے تصورات منطقے جن کی پرداز بطور اینگلز مکان میں اوراوپر ہے جیسے مذہب فلسفہ وغیرہ اور جو معاشیات سے اورزیادہ دور ہیں ان تصوراتی منقوں کے سلسلہ میں جو مکان میں بہت اوپر اڑتے ہیں آرٹ یافن کا مقام ہے۔

یہاں تک تو آرٹ اور زندگی سے اس کے اساسی تعلق کے نظریئے میں اقبال اور مارکس اور اینگلز کوئی ایسی بنیادی مخالفت نہیں بجز اس کے کہ روحانی زندگی کی حد تک اقبال کا تصور مارکس سے بہت مختلف ہے لیکن تنقید فن کے اشترا کی نظریئے میں مزید ترمیم کی ضرورت اس وقت ہوئی جب لینن کو اس مسئلہ کو عملی طور پر سلجھانا پڑا' لونا' لوناچارسکی (LUNACHARSPY) نے ادب اور آرٹ کے متعلق لینن کی مختلف تحریروں سے اس کا نظریہ فن مدون کرنے کی کوشش کی ہے اس نظریہ فن میں لینن کا راستہ اقبال سے مختلف ہے۔لینن کی فلسفیانہ تصانیف میں اس کا بنیادی کام ہی یہ تھا کہ وہ ہر طرح کی نقاب پوش عیفیت کے مقابلے میں مادیت کا تحفظ کرے۔لینن نے مارکس کی مادیت کی جمالیاتی ماہیئت کو بڑی غیر معمولی اہمیت دی ہے۔لینن کے نزدیک مادہ کوئی جامہ اور غیر متحرک شئے نہیں جسے کسی بیرونی محرک کسی غیر مادی حرکت طاقت یا توانائی کی حمایت ہو۔لینن کا نقطہ نظر اس لحاظ سے میکانی مادہ پرستوں کے نظریئے سے بہت مختلف ہے اس کے نزدیک مادہ اور حرکت ایک ہی چیز ہے۔جدلیاتی مادیت کے بموجب مادہ ایک ایسی شئے ہے جو مسلسل ارتقاء پذیر اور اس کی حرکت سے وہ لامتناہی اور مختلف تبدیلی مراد ہے جو اس میں ہوتی رہتی ہے۔

مادہ کے اس جدلیاتی تصور پر لینن نے اور تمام فلسفیانہ نظریوں کی طرح اشتمالی نظریہ فن کی بھی بنیاد رکھی ہے مگر یہ اقبال کے احاطہ فکر سے بہت دور ہے۔اقبال نے اسلامی ارتقائیت سے ارتقائے تخلیقی کا ایک نظریہ اخذ کیا ہے جو برگسان کے نظریہ ارتقائے تخلیقی سے بہت قریب ہے اور جس کی بنیاد مادیت سے زیادہ عینیت پر ہے۔برگسان کی طرح اقبالؒ نے جابجا منظم مادہ (حیات) اور غیر منظم جامہ اور غیر متحرک مادہ کی درمیانی حد فاصل کو بڑی شدت سے تسلیم کیا ہے۔خود حیات کے اندروایک ایسے نظام ارتقاء کے قائل

ہیں جس میں انسان کا مقام اتنا اونچا ہے کہ وجدان کی مزید نشوونما کے بعد انسان کامل کی پیدائش کے موثر ہونے یا قدر آفرینی کیلئے کوئی مقام باقی نہیں۔ اقبال کی اجتماعی خودی البتہ کچھ حدتک اشتراکی اجتماعیت کا ساتھ دے سکتی ہے۔

ذرائع علم کی حدتک بھی اقبال اور اشتراکیس (خصوصا لینن) میں بہت سخت اختلاف ہے۔ اقبال عقل اور وجدان دونوں کو بہ حیثیت ذرائع علم تسلیم کرتے ہیں اور انسانی ارتقاء کے ایک خاص نقطے کے بعد جہاں پہنچ کر عقل کھسیانی ہو جاتی ہے وہ وجدان یا عشق کو موثر ترین ذریعہ قرار دیتے ہیں اس کے برعکس لینن اور اشتراکین کو نہ صرف تعقل پر اصرار ہے بلکہ ایسے منطقی تعقل پر جو جمالیات پر مبنی ہو۔ اینگلز کی رائے میں انسان نے وجدان کے عالم میں ایک جست لگا کر نہیں بلکہ بہت آہستہ آہستہ اور بہت دیر کے بعد سچ اور حقیقت کا مقام حاصل کرلیا۔ لینن کے خیال میں جدلیت اس لئے انسانی علم میں عموماً مضمر ہوتی ہے کہ فطرت خود جدلیاتی اصول پر زندہ اور باقی ہے۔ فطرت میں مسلسل انقلابات، جنبشوں، تفاوات کے باہمی تعلقات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے مجموعی طور پر یہاں اقبال اور لینن کے درمیان کوئی خاص قدر مشترک نہیں۔

تمدنی مظاہر خصوصاً فن اور ادب وغیرہ کی حدتک لینن کا نظریہ پلخیانوف وغیرہ سے بھی قدرے مختلف ہے۔ پلخیانوف نے ژادہ ترناروونی کی موضوعیت کی مخالفت کی ہے جس کا اعتقاد ہے کہ تاریخ تنقیدی طرز فکر رکھنے والوں کی بنائی ہوئی چیز ہے یعنی ذہین اور قابل افراد انسانی تاریخ کے خالق ہیں پلخیانوف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تمدنی مظاہر خصوصاً ادب کا خالص معروضی طور پر اور علم، لنسل کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہیے۔ لینن نے ان مسئلوں کو بالکل دوسری روشنی میں دیکھا اس میں شک نہیں کہ وہ طبقاتی 'متوازی حالات کے نقطہ نظر سے خاص خاص تمدنی مظاہر کے مطالعہ کی غیر معمولی اہمیت کا بالکل قائل تھا لیکن اس کے خیال میں یہ پورے مسئلے کے مطالعہ کا محض ایک بنیادی مرحلہ تھا۔ اصلی مرحلہ یہ تھا کہ ماضی کے تمدن کی تنقیدی افادیت کو کس طرح مستقبل کے نئے ذرائع اور اسالیب کی تعمیر میں استعمال کیا جائے جن سے پردلتار کے مفاد کو زائد پہنچے تحقیق اور مطالعہ دونوں لینن کے نزدیک انقلابی عمل کے پابند تھے۔

جہاں تک عوام کیلئے فن اور ادب کے مقاصد کا تعلق ہے لینن کا یہ تصور اقبال کے نظریہ فن سے بہت قریب ہے۔ اشتراکی نظریہ فن کی بنیاد جدلیاتی مادیت ہے لیکن اس سے فن اور ادب کی افادیت کا جو عظیم الشان مسئلہ پیدا ہوتا ہے اس کی حدتک اقبال میں اور اشترکین میں بہت کم اختلاف ہے جتنا کچھ تضاد ہے

وہ وہی ہے جو اقبال کی اسلامی اشتراکیت اور کارل مارکس اور لینن کی جدلیاتی مادیت میں بنیادی اور تفصیلی طور پر ہے اور جس کا ہم ایک اور جگہ تفصیلی طور پر ذکر کر چکے ہیں لیکن اقبال اور لینن دونوں بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں جس کو اقبال نے اس ایک مرصع جملہ میں بیان کیا ہے۔ صفت وحیات انسان کی تابع ہے اس پر فوقیت نہیں رکھتی۔

افادیت:

فن اگر زندگی کا ممد ومعاون بننا چاہتا ہے تو اس سے خود بخود یہ لازم آتا ہے کہ وہ انسانی زندگی کے محاسن کو صنائع وبدائع یا بے معنی آرائش پر ترجیح دے فن میں افادیت ضروری قرار پاتی ہے۔ اقبال آرٹ کی افادیت کے اس حد تک قائل تھے کہ ان کے خیال میں ایسا آرٹ جو کسی قوم کے قوائے عمل کو مضمحل کرنے والا ہو۔ اس کا سزاوار ہے کہ حکومت کی جانب سے اس پر تحدید اور ممانعت عائد کی جائے۔ خواجہ عبدالوحید صاحب نے اقبال کی کچھ گفتگو نقل کی ہے جس سے ان کے نظریہ فن کے افادی پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر چہ آرٹ کے متعلق دو نظریئے موجود ہیں۔ اول یہ کہ آرٹ کی غرض محض حسن کا احساس پیدا کرنا ہے اور دوم یہ کہ آرٹ سے انسانی زندگی کو فائدہ پہنچنا چاہئے میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے ماتحت ہے ہر چیز کو انسان کی زندگی سے واقف ہونا چاہئے اور اس لئے ہر وہ آرٹ جو زندگی کے لئے مفید ہو اچھا اور جائز ہے اور جو زندگی کے خلاف ہو جو انسانوں کی ہمتوں کو پست اور ان کے جذبات عالمہکو مردہ کرنے والا ہو قابل نفرت و پرہیز ہے اور اس کی ترویج حکومت کی طرف سے متوع قرار دی جانی چاہئے۔

فن برائے فن کی مخالفت

فن کو زندگی سے وابستہ کرنے کے بعد لازمی طور پر اقبال نے فن برائے فن کے نظریوں کی مخالفت کی ہے جو انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں یورپ میں بہت مقبول تھے۔ 1922ء میں جب اقبال کو خطاب ملا تو انہوں نے اسلامیہ کالج لاہور کے کریسنٹ ہوسٹل کے طلبہ کی ایک دعوت میں تقریر کی تھی جس کا ماحصل یہ تھا کہ قوموں کے اخلاق کو خراب کرنے والی چیزوں میں سے ایک نہایت خطرناک بلکہ مہلک چیز وہ ہے جسے فن برائے فن **ART FOR ART SAKE** کہتے ہیں اس نظریئے سے مراد یہ ہے کہ جمالیات کا ہر شعبہ یا فن صرف اپنے اصولوں کو ہی اپنا معیار صحت اور نصب العین مقرر کرے اپنے ان اصولوں سے باہر کوئی اصول مثلاً اخلاقیات یا روحانیت کا کوئی اصول اس فن کی

رہبری کا حق دار نہ ہو وہ فن خود اپنا رہبر ہو اس کی ترویج یا ترتیب یا اس کا ارتقاء کسی فوق الفن اصول کے تحت نہ ہو وغیرہ مختصر یہ کہ حسن خود اپنا معیار ہے اور اپنے سے بالاتر کسی معیار یا مدعا یا نصب العین کو ماننے کے لئے تیار نہیں یہ نظریہ آجکل مغربی دنیا میں بہت مقبول ہے۔ اس کی مقبولیت کی رفتار اگر اسی طرح تیز رہی تو مجھے یقین ہے کہ وہ ان اقوام کو گرا کر رہے گا۔

''میں نے اپنے کلام میں اس مہلک نظریہ کے خلاف جہاد کیا ہے اور میں تم نوجوانوں کو متنبہ کرتا ہوں کہ اس خطرناک غلطی میں نہ پڑنا۔ فن جب اخلاقیات اور حیاتیات سے علحدہ ہوتا ہے تو بہت جلد مخرب اخلاق بن جاتا ہے۔ اعلیٰ مقاصد کی تکمیل یا پیروی کیلئے جمالیات کے کسی فن کو لوگے تو وہ اپنی بہترین مدارج طے کرے گا۔ اور اپنی اقوام وملت میں ایک نئی روح پھونک دے گا لیکن وہی فن جب ان مقاصد سے بچھڑ جائے گا تو قوم وملت کے حق میں زہر قاتل بنے گا۔

مولانا سید سلیمان ندوی کے نام اپنے 10 اکتوبر 1919ء کے خط میں اقبال لکھتے ہیں۔

''شاعری بہ حیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کیلئے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ کیا عجب کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں اس واسطے کہ آرٹ (فن) بر غایت کی جانکاہی چاہتا ہے اور یہ موجودہ حالات میں میرے لئے ممکن نہیں۔

ایک اور جگہ انہوں نے فن برائے فن پر زیادہ سختی سے تنقید کی ہے لکھتے ہیں کہ صنعت گر کو چنیا بیگم کے حلقہ مشاق میں داخل نہ ہونا چاہئے۔ مصور فطرت کو اپنی رنگ نگار آرائیوں کا اعجاز دکھانے کیلئے افیون نے جس کی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ جس سے ہمارے کانوں کی رائے دن تواضع کی جاتی ہے کہ کمال صنعت اپنی غایت آپ ہے انفرادی اجتماعی انحطاط کا ایک عیار از جملہ ہے جو اس لئے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور موت دھوکا دے کر چھین لی جائے۔

یہ پیش پا افتادہ فقرہ

فن برائے فن کی جگہ اگرچہ ارسطور کے نظام تنقید میں کوئی جگہ نہیں لیکن یقیناً اس پر کچھ نہ کچھ اثر یونانی سکونیت کا بھی ہے۔ مشرق میں صدیوں تک اسی کا راج رہا۔ شاعری اور ادب کے جانچنے کا معیار زندگی کو نہیں قرار دیا گیا بلکہ خیال آرائی رعایت لفظی ضائع وبدائع روایت کو طرح طرح سے باندھنا ابہام اور وقت پسندی، عربی، فارسی، اردو، ترکی شاعری پر صدیوں تک حاوی رہے پھر جب 1857ء کے زلزلے

کے بعد اردو ادب اور شاعری نے زندگی اور فطرت سے اپنا رشتہ جوڑنا چاہا تو کچھ ہی عرصہ کے بعد مغرب سے فن برائے فن کے نظریئے کی ایک لہر آئی یہ انحطاطی تحریک مشرق اور خصوصاً ہندوستان کی تقلید پسندی کے باعث بہت زیادہ خطرناک تھی اور جہاں تک مجھے علم ہے سب سے پہلے اقبال نے اس خطرے کو محسوس کیا۔

مغرب میں فن برائے فن کا نظریہ دو مختلف تحریکوں میں نمودار ہوا۔ ان میں سے پہلی تحریک کی ابتداء فرانس میں ہوئی اس کا کوئی فلسفیانہ پس منظر نہیں تھا۔ وسلر WISTLER نے اسے انگلستان منتقل کیا۔ یہاں انیسویں صدی کے آخری دس سال یا ختم صدی TIN DE SIECLE کے ادیب ایسے کسی نظریئے کے متلاشی ہی تھے اس زمانے کے مشہور جمالیاتی رسالے YELLOW BOOK کے لینے والوں اور خصوصاً آسکر وائلڈ نے اسے فروغ دیا۔ وسلر WHISTLER نے اس فن برائے فن کی تحریک کو رکن کی ضرورت سے زیادہ اخلاقی ذہنیت کے ردعمل کے طور پر فروغ دینا چاہا۔ اس تحریک کو کوئی خاص اہمیت نہ حاصل ہوتی اگر آسکر وائلڈ کا ذہن بے حد دلچسپ ہوتا لیکن بہت ہی بھٹکا ہوا اور انحطاط پذیر ذہن اس کا ساتھ نہ دیتا۔

آسکر وائلڈ کے خیال میں عوام الناس کی طرف تو فن کار کو سرے سے توجہ ہی نہیں کرنی چاہئے اور نہ اسے عامیانہ سطح تک نیچے اترنا چاہئے۔ فن کار کے اپنے احساسات مدرکات اس کے نفیس احساسات کافی بالذات ہیں وہ اپنا عین اور معیار خود مقرر کرسکتا ہے اور اس کے مطابق شاعری یا مصوری یا سنگ تراشی کرسکتا ہے جنہیں غرش ہے وہ اس کے فن کے مطالعہ کیلئے　خود اس کا نقطہ نظر اختیار کریں گے اور اس کے پیدا کئے ہوئے فن جمال سے خط اٹھانے کا صرف ایسے لوگوں کو حق حاصل ہے آسکر وائلڈ اور وسلر کے اس نقطہ نظر کا انجام یہ ہے کہ فن سے جو خط یا لطف حاصل ہے وہ اس کا واحد مقصد ہے۔ آرٹ دو آقاؤں (اخلاق اور جمال) کی غلامی نہیں کرسکتا اس نقطہ نظر کے پرچار کرنے والوں نے اس حقیقت کو فراموش کردیا کہ آرٹ　کتنا ہی مجرد اور آزاد سہی　وہ حقیقت سے الگ نہیں ہوسکتا۔ حقیقت کے سوا اس کی کوئی بنیاد ہو ہی نہیں سکتی اس کے علاوہ جب آسکر وائلڈ اور وسلر نے مصور کو حد سے زیادہ آزادی اور خود ارادیت کا حق دیا تو یہ سمجھ کر دیا کہ وہ اپنے احساسات مدرکات تصورات میں سب سے الگ ہے یعنی فنکار کی جمالی صلاحیتیں دوسری صلاحیتوں اور اعمال سے بہ اعتبار نوعیت اور بہ لحاظ درجہ مختلف ہیں جدید نفسیات اس فرق کو تسلیم نہیں کرسکتی اس کے علاوہ اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ نہ صرف افادی بلکہ نفسیاتی نقطہ نظر سے مضحکہ

خیز ہے اور وہ یہ کہ فن کار کا یہ کام نہیں کہ وہ انا کشف یا اپنی بصیرت دوسروں تک منتقل کرے اس کا کام تو محض لطف حاصل کرنے کیلئے حسن کی تخلیق کرنا ہے دوسروں کی رائے سے اسے غرض نہیں۔

یہ تحریک آسکر وائلڈ کی تحریروں کی مقبولیت کے باعث بہت جلد ہندوستان پہنچی ۔عبدالرحمٰن بجنوری 'سجاد انصاری' نیاز فتح پوری اور ایک حد تک رشید احمد صدیقی اس سے متاثر ہیں'' یہ پیش پا افتادہ فقرہ'' اس لئے مقبول ہوا کہ یہ فقرہ متضاد بن کر آیا تھا۔نوجوانوں میں اس کی مقبولیت بڑھتی جاتی تھی اس لئے اقبال نے اس کی مخالف ضروری سمجھی۔

وسلر اور آسکر وائلڈ کی تحریروں میں تو فن برائے فن'' زیادہ تر محض ایک نقطہ نظر ہے۔والٹر پیٹر نے جس سے عبدالرحمٰن بخنوری بہت متاثر تھے اسے نظریہ بنادیا اور اس کی مغربی ادب میں محض ایک انوکھے اور شرارت آمیز تجربے کی حیثیت نہ رہی اور ایک حد تک پیٹر کا نظریہ آسکر وائلڈ سے مختلف بھی ہے۔

پیٹر نے فن کے نظریئے کی بنیاد اسلوب اور اظہار پر رکھی ہے۔حقیقت واقعہ کا نہیں بلکہ جس واقعہ کا اظہار ہے جس واقعہ کے بیان ہی سے مصنف فن کا بنتا ہے اس کے فن کی خوبی کا معیار یہ ہے کہ جس واقعہ کو اس نے کس قدر حقیقت کے ساتھ پیش کیا ہے حقیقت کے بغیر نہ خوبی پیدا ہوسکتی ہے نہ ہئیت کیونکہ تمام تر حسن محض حقیقت کی نزاکت ہے حقیقت کی یہ نزاکت ہی وہ شئے ہے جسے ہم ''اظہار'' کہتے ہیں۔اظہار کا کام یہ ہے کہ وہ بڑی نزاکت سے یہ زبان کو اندرونی کشف یا بصیرت کا آلہ کار بنائے۔

پیٹر کے نزدیک ادب کا فن ایسے واقعے کا بیان ہے جو کسی مخصوص شخصیت کی روح سے باعتبار اس کی اپنی ترجیحات ارادہ یا قوت کے متعلق ہو۔ادبی فنکار کیلئے لائق ہونا ضروری ہے اور اس کے فن کے مخاطب بھی صرف ایسے لوگ ہیں جو لائق اور قابل ہوں اس طرح پیٹر نے ادبی فن کو محض ایک ذہنی شرافیہ کی حد تک محدود کردیا ہے۔ادبی فن کار مناسب اظہار کے ذریعہ کے طور پر ایسی زبان تلاش اور استعمال کرتا ہے جو اس کی اپنی روح کی رنگارنگی کی وفاداری سے عکاسی کرے۔

اور جس میں بڑی سخت جدت اور اپچ ہے وہ بہت سی غیر ضروری چیزوں کو ترک کردیتا ہے اسے بڑے ضبط کی ضرورت ہے اور اپنے فن کے ذرائع کو وہ بڑی احتیاط سے استعمال کرتا ہے اسی احتیاط بلکہ اسی کفایت میں خود ایک طرح کا حسن ہے اس کفایت سے اسلوب میں ایک طرح کی تنگی اور نزدیکی پیدا ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے ہر لحظ اور ہر جملہ زیادہ سے زیادہ معنی کا اظہار کرتا ہے اس طرح ادبی اسلوب سے جو حسن بکھرتا ہے وہ اس کے اپنے جوہر کا حسن ہوتا ہے جس میں غیر ضروری والٹر پیٹر کا نظریہ انیسویں

صدی کے آخر آخر کا تھا۔ اس کا اثر صرف عبدالرحمٰن بجنوری پر کہیں کہیں نظر آتا ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ طاقتور نظریہ کروچے اور اس کے نام نہاد متبعین کا ہے جنہوں نے جمالیات کی بظاہر ٹھوس بنیاد پر فن برائے فن کا قصر تعمیر کرنا چاہا۔ اس کا نظریہ اظہاریت کے نام سے مشہور ہے۔ اظہاریت میں آرٹ کا اصلی مقصد اپنا اظہار ہے۔ اخلاق افادیت یا ناظر کا نقطہ نظر کوئی اہمیت نہیں رکھتے اس نظریہ کا ماخذ ایک حد تک کروچے کا فلسفہ جمالیات ہے حالانکہ اظہاریوں نے اس میں بہت غیر منطقی اضافے کیے ہیں۔ کروچے کے نزدیک علم دو طرح کا ہو سکتا ہے وجدانی اور منطقی وجدانی علم کا ذریعہ تخیل ہی ہے اور منطقی علم کا تعقل وجدان اثرات کا عملی موثر اظہار ہے اور ہر سچا وجدان بجائے خود اظہار بھی ہے وہ بحالی فعل ذہن میں کس شکل کی تخلیق پر منحصر ہے اس طرح آرٹ محض وجدان یعنی ذہن میں تاثرات کا اظہار ہے دوران اس وقت آرٹ بن جاتا ہے جب نفس انسانی اس کے کل اظہار کی برابر کوشش کرتا ہے اور اس طرح اثرات پر تخیل کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ ایک ایسا وقت بھی آتا ہے کہ آرٹسٹ اگر چاہے تو اپنے اظہار کو بیرونی طور پر ادا کر سکے لیکن آرٹ کے اظہار کا یہ بیرونی طریقہ (یعنی تمام فنون لطیفہ) آرٹ کے اصلی اور خالص لائحہ عمل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ آرٹ تو وجدان کا ایک اندرونی فعل ہے۔ بقول کروچے یہ دوسری حرکت (بیرونی اظہار) اشیاء سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک عملی ارتکاب فعل ہے یا قوت ارادی کا ارتکاب فعل، لیکن آرٹ کی تصنیف (جمالی تصنیف) ہمیشہ اندرونی ہوتی ہے وہ چیز جو بیرونی کہلاتی ہے آرٹ کی تصنیف باقی نہیں رہتی۔ اس طرح تمام نقش کی ہوئی تصویریں بنائے ہوئے مجسمے لکھی ہوئی کتابیں کروچے کے نزدیک بیرونی ہو جانے کی وجہ سے خالصتہً آرٹ کی تصنیف باقی نہیں رہتی۔ وہ محض یادداشت کے لئے جسمانی محرکات ہیں جن آرائش و زیبائش کیلئے جگہ نہیں بچتی بلکہ پیٹر کا یہ کہنا ہے کہ ''غیر ضروری اور زائد حصے SURPLUSAGE کے رفع کرنے ہی میں تمام تر آرٹ مضمر ہے ادبی فن میں ہئیت اور ترتیب کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ ادبی فن کے کسی شاہکار کی ذہنی ترتیب بھی تعمیر کی طرح ہونا چاہئے جس میں ابتداء ہی میں مکمل تعمیر کا ادراک کر لیا جاتا ہے اور تعمیر کی ہر منزل پر مکمل عمارت کے ہر حصے کا نقشہ ذہنی طور پر پیش نظر رہتا ہے۔

مشہور فرانسیسی حقیقت نگار خلد بیر کے صحیح لفظ MORJUSTE کے نظریئے کو پیٹر نے اپنے نظریہ فن میں غیر معمولی جگہ دی ہے ایک شئے کے اظہار کا ایک اور صرف ایک ہی طریقہ موجود ہے اس کا ایک ہی اسم ہے ایک ہی صفت اسے متصف کر سکتی ہے ایک ہی نقل اس میں جان ڈال سکتی ہے ایک شئے کیلئے ایک

خاص مخصوص منفرد لفظ کی تلاش امکانی حد تک ضروری ہے دنیا بھر کے تمام اظہارات، تمام اشکال تمام اسالیب اظہار میں سے صرف ایک ہی ہے شکل ایک ہی طریقہ ہے جو مافی الضمیر کا اظہار کرسکتا ہے اس صحیح لفظ' والے نظریئے کے پیچھے جو فلسفیانہ تصور کام کررہا ہے وہ فطری کفایت کا تصور ہے یعنی یہ تصور کہ اگر فکر کی دنیا میں کسی کو موصول ہے تو اس کے اور زبان کی دنیا میں اس کے متلازم کے درمیان تصرف اور مطابقت کا رشتہ پہلے ہی سے موجود ہوگا۔

آخر میں والٹر پیٹر نے ''فن برائے فن'' کی بھول بھلیاں سے نکلنے کا بھی ایک راستہ سوچ نکالا ہے ۔اس نے اچھے فن اور اعلیٰ فن' میں تمیز کی ہے۔اچھے کا ''اصلی'' لیکن ''اعلیٰ'' آرٹ وہی ہے جو بڑے اعلیٰ معنوں میں اخلاقی ضروریات پوری کرتا ہو۔فن برائے فن کے اس گنبد بے در میں اخلاق اور افادیت کیلئے ایک کھڑکی کا کھول دینا خود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ فن برائے فن کا خالص جمالی جواز کشفی بالذات نہیں جمالیات ایک خاص مرحلے پر پہنچکر اخلاقیات سے الگ نہیں رہ سکتی۔

کی مدد سے آرٹسٹ اپنا وجدان دوبارہ پیدا کرسکتا ہے۔

پیٹر کی طرح کروچے نے بھی ''فن برائے فن'' کے اس گنبد بے در میں جو تنقید سے ماورا سے افادیت اور اجتماعی نقطہ نظر کیلئے ایک کھڑکی کھلی رکھی ہے۔کروچے نقاد کو آرٹ کی اندرونی تصنیف کی تنقید کی اجازت نہیں دیتا۔اندرونی تصنیف کی تنقید ناممکن بھی ہے لیکن جب یہ اندرونی تصنیف خارجی جسم اختیار کرے اور اس کا اظہار یا اس کی تجسیم بیرونی ہوجائے تو یہ بیرونی تجسیم کروچے کے نزدیک نہ صرف نقاد کی تنقید بلکہ اخلاقی پابندیوں کی گرفت میں بھی آسکتی ہے کیونکہ اب یہ اندرونی وجدان کا سوال نہیں رہا اب یہ عمرانی مسئلہ بن جاتا ہے۔آرٹسٹ ایک بیرونی جسم بناکے اپنے اصلی قلعہ عمل کو چھوڑتا ہے اور عملی دنیا میں داخل ہوتا ہے جہاں معاشیات' اخلاقیات اور سیاسیات سب کی اہمیت ہے اس لئے کروچے کے خیال میں خارجی تخلیق کے وقت آرٹس کو زندگی کے معاشی حالات اور اخلاقی رجحانات کا خیال رکھنا ضروری ہے اس طرح ایک لحاظ سے کروچے حکومت یا رائے عامہ کی مداخلت کو جائز قرار دیتا ہے۔

کروچے کے اس نظریہ اظہاریت میں تصرف کرکے ان لوگوں نے جو اپنے آپ کو اظہاری EXPRESSIONIST کہتے ہیں اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ آرٹ تنقید سے ماورا ہے کیونکہ وہ تجربے کی خالص اندرونی تعمیر ہے اِس لئے آرٹ اپنی فطرت کیلئے یکساں موزوں اور جائز ہے۔خواہ کتنا ہی غیر افادی اور غیر اخلاقی کیوں نہ ہو۔

اظہاریت' کے نظریئے کا یہ خلاصہ میں نے اپنی کتاب ''ترقی ادب'' ادارہ اشاعت اردو حیدرآباددکن کیلئے لکھا تھا اور وہیں سے چند تبدیلیوں کے ساتھ اقبال کے خیالات سے موازنہ کیلئے نقل کرلیا ہے۔مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو' آرائے اسکاٹ جیمس کی کتاب MAKING OF LITERATURE چھبیسواں باب۔

فن برائے فن کے ان دونوں شیشوں کے گھروں پر جنہیں پیٹر اور کروچے نے الگ الگ تعمیر کیا ہے ۔ہندوستان میں سب سے پہلے اقبال نے پتھر برسائے کروچے کی طرح وہ بھی وجدان کو تمام فنون کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں لیکن جب فن وجود میں آتا ہے تو وہ اس کی افادیت کیلئے ایک طرح کا تعقل لازمی قرار دیتے ہیں اور یہی نہیں بلکہ ان کے نزدیک فن کا واحد مقصد یہ ہے کہ وہ اجتماعی زندگی کی نمودونشوونماء میں مدد دے۔

ہر وہ استعداد جو مبداء فیض نے فطرت انسان میں ودیعت کی ہے اور ہر وہ توانائی جو انسان کے دل ودماغ کو بخشی گئی ہے ایک مقصد وحید اور ایک غایت انعایات کیلئے وقف ہے یعنی قومی زندگی' انسانی صفت اس غایت آفرین کی تابع اور مطیع ہونی چاہئے اور ہر شئے کی قدرو قیمت کا معیار یہی ہونا چاہئے کہ اس حیات بخش کی قابلیت کس قدر ہے۔تمام وہ باتیں جن کی وجہ سے جاگتے جاگتے اونگھنے لگیں۔

اور جیتی جاگتی حقیقتیں ہمارے گردوپیش موجود ہیں (کہ انہیں پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے اس کی طرف سے آنکھوں پر پٹی باندھ لینا انحطاط اور موت کا پیغام ہے۔

رجعت پسند فن:۔اقبال کے نزدیک وہ فن رجعت پسند ہے جس میں نہ زندگی نمایاں ہے اور نہ فن کار کی خودی

نہ خودی ہے نہ جہان سحروشام کے دور
زندگانی ہے حریفانہ کشاکش سے نجات

تو ہے میت ! یہ ہنر تیرے جنازے کا امام
نظر آئی جسے مرقد کے شبتان میں حیات

آرٹ اور لذت زندگی

وہ آرٹ جو ذوق حیات سے گریز کرے اور موت کو اپنا موضوع بنائے اسے اقبال بے حد رجعت پسند سمجھتے ہیں۔ زندگی اس کائنات اور اس عالم میں موت کو شکست دینے کیلئے آئی ہے موت سے ہار ماننے کیلئے نہیں آئی۔

اتر کر جہان مکافسات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں

اگر انفرادی حقیقی مدارج ارتقا طے کرے تو وہ بقائے دوام حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال اس کے قائل نہیں کہ عشق حقیقی میں ''فنا'' آخری منزل ہے اور اس وجہ سے وہ وحدت الوجود کے قائل نہیں جو شاعری اس فنائیت کا راگ الاپے وہ بجائے خود لاکھ حسین اور پر کیف سہی زندگی کے زہر قاتل ہے۔ شاعری میں قنوئیت اقبال کو گوارا نہیں تھی۔ اس زد میں میرے لے کر فانی تک اکثر و بیشتر قنوطی اردو شعرا آجاتے ہیں۔

وائے قومے کز اجل گیرد برات!
شاعرش وابوسداز ذوق حیات
خوش نماید زشت را آئینہ اش
درجگر صد نشتر از نوشینہ اش
ست اعصاب تواز فیون او
زندگانی قیمت مضمون او

اس موت کا گیت گانے والی شاعری میں بلا کا جذب اور کیف ہوتا ہے یہ جذب و کیف چند زوال پسند عجمی شعراء میں اور ان سے بہت زیادہ اردو شاعری میں موجود ہے لیکن اس قسم کی مرگ پسند شاعری زوال قومی شکست وانحطاط کے زمانے کی شاعری تھی۔ اقبال زیادہ تر متصوفانہ شاعری کو خصوصا وہ جس میں فنائیت کا نغمہ بار بار دہرایا جاتا تھا' زوال پسند سمجھتے تھے تاتاریوں نے جب ایرانی تمدن کی معاشی اور سیاسی بنیاد ڈھادی تب ہی تصوف اور فنائیت کی شاعری کو فروغ ہوا جو زندگی اور اس کی حقیقتوں سے ایک طرح کا گریز تھی اس شاعری نے قوم کو اپنی جھوٹی ساحری سے اور زیادہ متزلزل اور مفلوج کر دیا کیونکہ یہ شاعری دنیاوی اور مادی نقصان میں فائدہ کا طلسمی نقشہ دکھاتی ہے۔ عمل سے یہ بہت دور ہے اور اپنے سننے والوں

اور پسند کرنے والوں کو عمل کے راستے سے ہٹاتی جاتی ہے اس مرگ پسند شاعری سے جو قدر جمالی پیدا ہوتی ہے وہ غلط اور جھوٹی قدر ہے ادیبوں اور فنکاروں کو اقبال کا مشورہ ہے کہ وہ ایسی شاعری سے حذر کریں۔

نغمہ　ہائش　از دش　دار ثبات

چوں　زیاں　پیرایہ　بند دسود را

می　کند مذموم　ہر محمود را

دریم　اندیشہ　انداز　ہوترا

از عمل　بے　گانہ　می　سازوترا

حسن　ادرا با صدقت　کار نیست

دریمش　جز گوہر　تف　دار نیست

خواب　راخوشتو ز بیداری　شمرد

آتش　ماز　نفسہایش　بم　د

از خم　دیناد جامش　الحذر

از مئے　آئینہ　فامش　الحذر

مرگ پسندی سے فن کا شوق بھی لازمی طور پر متاثر ہوتا ہے کیونکہ

رجعت پسند فن کی نفسیات:۔ رجعت پسند فن کی نفسیات میں سب سے زیادہ اہمیت تو اقبال نے اس تباہ کن ارادہ مرگ (DEATH WILL) کو دی ہے جو تمدن کے زوال اور فنا کی نشانی ہے اور جس کا اثر افراد پر بھی الگ الگ پڑتا ہے وہی رومانی کرب جو موت کو عروس اور محبوب بنا کر پیش کرتا ہے۔ عورت اور جنس کے مضامین کو بھی ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتا ہے یوں تو عورت نے ہمیشہ سے عشق اور اس لئے فن اور ذوق نظر ترغیب دی ہے۔ اقبال نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

مکالمات　فلاطون　نہ　لکھ　سکی　لیکن

اسی　کے　شعلے　سے　ٹوٹا　شرار افلاطون

لیکن زوال پسند فن میں عورت کا جو تصور باندھا اور پیش کیا جاتا ہے وہ صحت مند زندگی سے گریز ہے

اس میں زندگی کی اور تمام حقیقتوں یہاں تک کہ خود جنس کے عملی اور عمرانی مسئلے سے گریز کر کے عورت کے خیالی پیکر سے لو لگائی جاتی ہے یہ روحانی جذبہ پرستی کے انتہائی انحطاط کی ایک کیفیت ہے اور ہندوستان کے فن میں خواہ وہ بنگالی مکتب کی مصوری ہو یا اختر شیرانی کی شاعری یہی دونوں موضوع بار بار اور جگہ جگہ ملتے ہیں ۔اقبال نے اس کے متعلق ایک بڑی خوب صورت چھوٹی سی نظم لکھی ہے جس میں جدید ہندوستانی فن کی نفسیات پر یوں تنقید کی گئی ہے۔

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنران برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر وصورت گرد افسانہ نویس
آہ ! بے چاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

یہاں اقبال نے ہندوستانی فن کاروں کی بری دکھتی ہوئی رگ چھیڑی ہے فن اور ادب کی کوئی تحریک ہر افادی اصلاحی رجعت پسندی یا ترقی پسند عورت کو بہر حال حد سے زیادہ اہمیت حاصل ہے اور لذتیت کا انداز دبانے سے نہیں دیتا۔

فنون لطیفہ اور حیات اجتماعی

اقبال نے سارے فنون لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع قرار دیا ہے ان میں زندگی سے اقبال کی مراد قوم کی اجتماعی اور عمرانی زندگی ہے اپنی ایک ابتدائی نظم میں اقبال نے قوم کو ایک جسم تصور کر کے افراد کی مختلف خدمتوں کو اعضاء سے تشبیہ دی ہے ان میں شاعر قوم کا دیدہ بنیا ہے۔

قوم گویا جسم ہے افراد میں اعضائے قوم
منزل صنعت کے رہ پیما میں دست و پائے قوم

محفل نظم حکومت چہرہ زیبائے قوم
شاعر رنگین نوا ہے دیدہ بینائے قوم

دیدہ بینا کا کام محض دیکھنا اور رہبری کرنا نہیں اس میں بڑا پر خلوص سوز گذار ہے دراصل آنکھ پورے جسم کی حالت کی مقیاس ہے۔

بتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

اسی مضمون کو انہوں نے شمع و شاعر میں زیادہ تفصیل سے باندھا ہے۔ شمع شاعر کو یہی سمجھاتی ہے کہ وہ اپنا اصلی کام اور مقام بھول گیا۔ شاعری کا کام اپنے سوز دروں سے قوم کی حیات اجتماعی میں زندگی اور حرارت کی آگ دوڑانا ہے اور شاعر اسی سے محروم و غافل ہے۔

یوں تو روشن ہے مگر سوز دروں رکھتا نہیں
شعلہ ہے مثل چراغ لالہ صحرا تبرا
قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں

جب تک شاعری میں سوز دروں نہیں ملت میں سوز آرزو سوز حیات کہاں سے پیدا ہوگا بغیر سوز آرزو کے حیات اجتماعی کی شیرازی بندی ممکن نہیں

شمع محفل ہو کے جب تو سوز سے خالی رہا
تیرے پروانے بھی اس لذت سے بیگانے رہے۔
رشتہ الفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا تو
پھر پریشاں کیوں تیری تسبیح کے دانے رہے

صداقت

کسی قوم کی حیات اجتماعی میں شاعر کا وہی مقام ہے جو پہلے پیغمبر کا تھا۔ یعنی وہ صداقت سے خاصیات اجتماعی کے نظام کی تجدید کرتا ہے۔

شاعر دل نواز بھی بات اگر کہے کھری

ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری
شان خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آزاری

یہ مضمون شمع وشاعر میں یوں باندھا گیا ہے۔

درغم دیگر بسوزی دیگراں را ہم بسوز
گفتمت روشن حدیثے گرتوانی دار گوش
کہہ گئے ہیں شاعری جزدیست از پیغمبری
ہاں سنادے محف ملت کو پیغام سروش

اقبال کے نزدیک جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں، ذوق کا کام حقیقت اشیاء کا احتساب کرنا ہے اور ذوق کی پہچان جراءت اور جلال ہے۔ مرگ پسند فن میں نہ صرف یہ پس ذوق نظر اور شوق نگاہ مفقود ہوتا ہے بلکہ اس کی بجائے اس کے متضاد ایک رجعت پسند ذوق پیدا ہوتا ہے جو سچے ذوق کی ان دونوں اہم خصوصیات کی نفی کرتا ہے یعنی ناظر نہ صرف حقیقت اشیاء کا احتساب کرنا بھول جاتا ہے بلکہ شاعری کی طرح اس میں بھی جراءت وجلال کی قدریں مفقود ہوتی جاتی ہیں یہ پوری اجتماعی زندگی کے مٹ جانے اور مکمل زوال کی پہلی نشانی ہے۔

اے دلت از نغمہ ہائش سروجوش
زہرقاتل خوردہ ازراہ گوش
اے دلیل انحطاط انداز تو!
از نوا افتاد تار ساز تو
عشق رسوا گشتہ از فریاد تو
زشت روتمثالش از بہزاد تو
زرد از آز ار تو خسار او
سردی توبردہ سوز از تار او

خستہ　جان　از خستہ　جانی　ہائے　تو

ناتواں　از　ناتونیہائے　تو

یہ آرٹ جو زوال کا پردردہ زوال کا نشان اور زوال کا معاون ہے اپنے تاریخی اور معاشی پس منظر سے مربوط ہے اقبال کا ایک قول سید عابد علی عابد نے نقل کیا ہے آرٹ کی زوال پذیری دراصل اقوام کی مجموعی زوال پذیری کے تابع ہے سب سے پہلے کسی قوم کی زوال پذیری کی علامت آرٹ کی زوال پذیری کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے۔

اب یہ سوال ہے کہ شاعر کس طرح صداقت تک پہنچے اور اس صداقت کو اجتماعی نظام تک منتقل کرے۔ کس طرح وہ اپنا پیغام سروش سنائے سب سے پہلے تو یہ کہ صداقت کیلئے تحقیق کی ضرورت ہے یہ وہی احتساب کائنات کا مسئلہ ہے۔

شمع　کو بھی　ہو ذرا معلوم　انجام　ستم

صرف　اس　تعمیر　سے　خاکستر　پروانہ　کر

صداقت نقل اور تقلید سے حاصل نہیں ہو سکتی اس کے علاوہ آزادی کے اصول کے منافی ہے جس کے بغیر بھی صداقت کا اصول ناممکن ہے شاعری کا کام ہے کہ کائنات اور حیات کے بحر ذخار سے خود نئے موتی چنے۔ زندگی کے ساگر سے صداقت کا جام پئے۔

تو　اگر　خودار ہے　منت　کش　ساقی　نہ　ہو

عین　دریا　میں　حباب　آسانگوں　پیمانہ　کر

فن اور شاعری کو اگر صداقت نصیب ہو تو قوم کی حیات اجتماعی کیلئے اس میں ایک بڑی انقلابی قوت پیدا ہو سکتی ہے۔ جس سے پرانے فرسودہ نظام کو تہس نہس کیا جا سکتا ہے۔

زبرق　نغمہ　توان　حاصل　سکندر　سوخت

جہاں تک حیات اجتماعی کی خدمت کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک آرٹ کی بنیاد سوز و گداز صداقت اور انقلاب انگیز قوت پر ہونی چاہئے لیکن اگر حیات اجتماعی کسی خاص زمانے میں کسی خاص انحطاطی اثر کا شاہکار ہو تو آرٹ کو اس سے متاثر نہ ہونا چاہئے۔ اقبال کسی طرح کے عمرانی ہسٹریا کو گوارا نہیں کر سکتے۔

یہ　نکتہ　پیر دانا　نے　مجھے　خلوت　میں　سمجھایا

کہ ہے ضبط فغاں شیری نغاں روباہی ویشی

فن کار کو آزاد مرد کی طرح اجتماعی زندگی کے ابتلاء کے زمانے میں عمرانی ہسٹریا سے پیدا ہونے والی ذہنی رومانی اذیت پسندی سے بچنا چاہئے ورنہ وہ کسی کام کا نہ رہے گا۔

مردبے حوصلہ کرتا ہے زمانے کا گلہ
بندہ حر کیلئے نشتر تقدیر ہے نوش
نہیں ہنگامہ پیکار کے لائق وہ جواں
جو ہوا نالہ مرغان سحر سے مدہوش

نظریہ فن اور خودی

خودی اقبال کے پورے نظام تفکر کا مرکز ہے اس لئے اقبال نے تمام فنون لطیفہ کو زندگی (حیات اجتماعی) کے علاوہ خودی کے بھی تابع قرار دیا ہے۔فن اجتماعی زندگی کی نشوونما کی طرح انفرادی خودی کی نمود کا بھی ایک ذریعہ ہے۔

خودی اور فنون لطیفہ

خودی کا باقاعدہ تصور پیش کرنے سے پہلے ہی اقبال نے شاعر کو اپنی حقیقت سے آشنا ہونے اور اپنے اندر خودی کے ذریعے راز حیات معلوم کرنے کے ذرائع ڈھونڈنے کی تعلیم دی تھی یہ شاعر یا فن کار کے لئے داخلیت موضوعیت یا وطن پرستی کا درس نہیں، اپنی خودی کو دریافت کرنا اور اسے جگانا احتساب کائنات کیلئے اپنی شمع روشن کرنا ہے۔

آشنا اپنی حقیقت سے ہوائے دہقاں ذرا
دانہ تو کھیتی بھی تو باراں بھی تو حاصل بھی تو
آہ کس کی جستجو آوارہ رکھتی ہے تجھے۔
راہ تو رہرابھی تو رہبر بھی تومنزل بھی تو

خودی زندگی کے طوفان سے گریز نہیں بلکہ خود بیک وقت طوفان ورکنار اور طوفان سے بچنے کا

سامان ہے۔

کانپتا ہے دل ترا اندیشہ طوفان سے کیا
ناخدا تو بحر تو کشتی بھی تو ساحل بھی تو

خودی کی تعمیر بھی عشق کے سانچے پر ہوئی ہے جو تمام تر فن کا چشمہ ہے۔

دیکھ آکر کوچہ چاک گریباں میں کبھی
قیس تو لیلیٰ بھی تو صحرا بھی محمل بھی تو

شاعر یا فن کار کی خودی کا مقام بہت بلند ہے یوں تو وہ محض ایک فرد کی خودی ہے لیکن اس میں معاشرے کی ہئیت اجتماعی کے احساسات اور ضروریات سمٹ کر اس طرح جمع ہو گئے ہیں جیسے ایک قطرے میں پورا سمندر ہو۔ فنکار کی خودی میں بڑی غیر معمولی شوکت اور جوش کی صلاحیت ہے۔

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثال بحر بے پایاں بھی ہے
کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفان بھی ہے

جب تک خودی کی شمع روشن نہ ہو۔ فن یا شاعری میں زندگی کے آثار نہیں ہو سکتے۔

شاعری کا موضوع کتنا ہی حیات بخش کیوں نہ ہو اگر اس موضوع کو خودی کے سوز سے نہیں لکھا گیا تو اس سے اثر نہیں پیدا ہو سکتا۔

سینہ روشن ہو تو ہے سوز سخن عین حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگ دوام اے ساقی

اسی خیال کو اور زیادہ واضح الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

مکتب و میکرہ جز درس بنوادن نہ دہند
بودن آموز کہ ہم باشی و ہم خواہی بود

آرٹ صرف خودی سے روشن اور اس کے تابع ہی نہیں اس کا ایک بہت بڑا مقصد خودی کا تحفظ بھی ہے ۔فنون کی نمود ضمیر بندہ خاکی سے ہے۔ آرٹ اگر خودی کا تحفظ نہ کر سکا تو کچھ بھی نہیں اس میں حیاتی قدریں باقی نہیں رہ سکتیں۔

سرودو شعروسیاست کتاب ودین وہنر
گہرہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندہ خاکی سے ہے نمودان کی
بلندتر ہے ستاروں سے انکا شانہ
اگرخودی کی حفاظت کریں توعین حیات
نہ کرسکیں توسراپا فسون وافسانہ

خودی اور جدت تخلیق

خودی کا ایک موثر عمل جدت تخلیق ہے۔خودی جتنی بھی ارتقاء یافتہ ہوگی وہ اتنا ہی منفرد اور تازہ فن پیدا کرے گی۔وہ صرف ایک شرط کی پابند ہے کہ وہ جو فن پیدا کرے۔ اجتماعی زندگی کیلئے افادیت رکھتا ہو اس اہم شرط کے ساتھ خودی آزادی تخلیق کی نئی نئی راہیں ڈھونڈتی ہے۔خودی ہی کا منفرد اور روشن تفکر فنون کی نئی دنیا کی تخلیق کرتا ہے۔یہ دنیا تکنیکی مسالے یا ترکیبی اجزاء کی نہیں ہوتی وہ تفکر جو قدر آفریں خودی سے روشنی حاصل کرتا ہے۔ آرٹ کی دنیا کو بے پایاں وسعت عطا کرتا ہے۔خودی ہی سے فنکار وقت پر قابو پاتا ہے اور فن میں وقت کی تخلیق نو کرتا ہے۔اقبال کے نزدیک گذشتہ چند صدیوں میں مشرق میں فنون لطیفہ کے انحطاط اور زوال پسند رجحان کا بڑا سبب انفرادی اور اجتماعی خودی کا انحطاط تھا لیکن وہ اس سے ناامید نہیں اور مستقبل میں انہیں پھر ایسے آرٹ کی تخلیق کی امید ہے جو خودی کی زندگی بخش اور تازگی بخش لذت تخلیق سے مالا مال ہو خودی کی جدت تخلیق کے مسئلے کو انہوں نے ایک بڑی اعلیٰ درجے کی ایک چھوٹی سی نظم میں بیان کیا ہے۔

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ وخشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

اس آبجو سے کئے بحر بیکراں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ آتا ہے غالب
جو ہر نفس سے کرے عمر جاوداں پیدا
خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں
ہوا نہ کوئی خدائی کا راز داں پیدا
ہوائے دشت سے بوئے رفاقت آتی ہے
عجب نہیں ہے کہ ہوں میرے ہم عناں پیدا

لیکن خودی سے پیدا ہونے والی یہ آزادی تخلیق کیا ہے کیا یہ وہی چیز ہے جس کا ذکر موپاسان نے ''اسلوب'' پر اپنے مشہور مضمون میں کیا ہے کہ جو چاہے لکھو' تصنیف کرو' نہ اخلاق کی ضرورت ہے نہ افادیت کی۔ اقبالؒ کی ''آزادی تخلیق'' کے معنی مختلف ہیں کیونکہ اس کا ماخذ مختلف ہے اور اس کے نتائج کا مختلف ہونا ضروری ہے۔ موپاسان نے آزدی تخلیق کی بنیاد ایک ایسی واقعیت اور حقیقت نگاری پر رکھی ہے جو مقصود بالذات ہے اور جو فن برائے فن کی تعریف میں آجاتی ہے۔ اقبال نے آزادی تخلیق کی بنیاد قدر آفرین خودی کے موثر عمل پر رکھی جو حیات اجتماعی کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر ہی اس آزادی کی اجازت دے سکتی ہے اس لئے جب اقبال یہ کہتے ہیں کہ

برآور ہرچہ اندر سینہ داری
سرودے نالہ آہے فغانے

تو یہ قدرتی آزادی کی اجازت ہے جس سے روایت پرستی اور ماضی کی غلامی کو ضرب لگے یہ موپاسان والی قدر اور بے مقصد آزادی تخلیق نہیں یہ آزادی تخلیق جذب اور اثر پیدا کرنے والی ہے اور ساتھ ہی ساتھ شدت سے با مقصد ہے۔

خودی اور تکنیکی ارتقاء:

فنون لطیفہ اور خودی کے تعلق میں اقبال نے ایک نکتہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ اگرچہ کہ کسی شاعر یا فنکار کی تکنیک کے ارتقاء کا مطالعہ کسی تنقید کے ذریعے ممکن ہے لیکن فنکار کی خودی کا ایک ایسا اندرونی عمل ہے

جسے کسی خارجی پیمانے سے ناپنا بہت مشکل ہے اس لئے جہاں تک خودی کا تعلق ہے منفرد فنکار یا بچہ نظر آتا ہے یا جوان یا بوڑھا۔

سخن گو طفلک برنا و پیراست
سخن راسالے و ماہے نباشد

اقبال کے سوا کسی اور تنقید نگار نے فنون کو انا یا خودی سے اتنا زیادہ وابستہ نہیں کیا اور اگر وابستہ کیا ہے تو پھر فن کی داخلیت کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے اجتماعی زندگی کے ساتھ ہی ساتھ خودی کو بھی فنون لطیفہ کا ماخذ اور خاص موضوع بنانے میں اقبال نے ضداد کو یکجا کرنے کی کوشش کی ہے ان کے نظریہ فن کے اس حصے میں درمیانی منطقی کڑیاں بہت زیادہ مضبوط نظر نہیں آتیں۔ فنون لطیفہ کو خودی سے منسلک کرنا ان کے عام نظام تفکر کے لحاظ سے تو ضروری تھا لیکن جہاں تک نظریہ فن کا تعلق ہے اگر وہ خودی کو درمیان میں نہ لاتے تو بھی اس کی مجموعی ہیئت زیادہ متاثر نہ ہوتی۔

فن اور آزادی

آزادی تخلیق کا مسئلہ اقبال نے خودی سے وابستہ رکھا ہے لیکن اس کی بجائے خود بہت بڑی اہمیت ہے جس طرح خودی غلامی میں اپنی پوری شان شوکت سے نمودار نہیں ہوسکتی اسی طرح آرٹ کے حقیقی فروغ کے لئے بھی عمرانی اور معاشی آزادی کی بڑی ضرورت ہے اقبال نے بندگی نامہ' زبور عجم میں اس پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

فنون اور سیاسی اور معاشی غلامی

غلامی آرٹ کے سرچشمے یعنی وجدان اور اس سے پیدا ہونے والے سوز آرزو پر ہی پہلی ضرب لگاتی ہے اس طرح فنون کا اصلی سرچشمہ ہی سوکھ جاتا ہے فرد حیات اجتماعی میں اپنے حقیقی مقام کو محسوس نہیں کرتا بلکہ وہ اپنی انفرادیت کی غلط تعبیر کرتا ہے اور جو آرٹ پیدا ہوتا ہے وہ انفرادی مناقشوں اور منافقتوں کا آرٹ ہوتا ہے۔ جراءت اور جلال جو آرٹ کی بڑی اہم قدریں ہیں فنا ہوجاتی ہیں ان کی جگہ خوف اور بزدلی آرٹ کا موضوع بن جاتے ہیں۔ سچا ذوق ختم ہوتا ہے اور جھوٹا ذوق جھوٹے فن کا معیار بن جاتا ہے۔

از غلامی دل بمیرد در بدن
از غلامی روح گردد بار تن

از غلامی بزم ملت فردفرد
این وآں باایں وآں اندرنبرد
درفتد هر فرد بافردے دگر
هر زماں هر فردرادردے دگر
شاخ اوبے مهرکاں عریاں زبرگ
نیست اندرجاں اوجزبیم مرگ
کورذوق دنیش رادانسته نوش
مرده بے مرگ ونعش خودبدوش

اس طرح کا آرٹ غلام اقوام اور افراد کے ذہنی مزاج کا پرد روہ ہوتا ہے اس میں معاشی اور اخلاقی غلامی کا عکس ہر جگہ نظر آتا ہے جس کی یہ پیداوار ہوتا ہے۔ محکوم اقوام کے افراد بلا تنقید بلا سوچے سمجھے حاکم اقوام کے آرٹ کی تقلید کی کوشش کرتے ہیں اور وہ کریں کیا غلامی ہے ہی ایسا نشہ جس سے جسم میں روح ہی باقی نہیں رہتی جس سے آرٹ میں تازہ بہ تازہ نو بہ نو کی آفرینش ہو سکے اس آرٹ میں سوائے اپنے آقاؤں کی اندھی تقلید کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ اس اندھی تخلیق کو جدت سمجھا جاتا ہے اور وہ اصلی جدت اور آزادی تخلیق جو قدر آفرین خودی کا کرشمہ ہے اس کا اول تو وجود ہی نہیں باقی رہتا۔ اور اگر کسی فن کار کے یہاں وہ اتفاق سے نظر آجائے تو بدعت اور کفر سمجھی جاتی ہے۔ غلامی کا آرٹ روایت پرستی آرٹ ہے اور لطیفے یہ ہے کہ یہ روایات غلام عوام کی اتنی روایات بھی نہیں یہ دوسروں کی روایات میں جو صدیوں کی غلامی میں اپنی بن گئی ہیں اس طرح کہ غلامانہ آرٹ میں خارجی حسن (یعنی حسن اظہار یا حسن بیان) تو کہیں کہیں پیدا ہو جاتا ہے لیکن عشق وجدان اور آرزو کی موت اس میں نظر آتی ہے۔

در غلامی تن زجاں گرد دتهی
ازتن بے جاں چه امید بهی
ذوق ایجاد ونموداز دل رود
آدمی ازخویشتن غافل رود
کیش اور تقلید و کاوش آذری ست

ندرت اندر مذہب او کافری ست
تازگی ناو ہم وشک افزائش
کہنہ وفرسودہ خوش می آیدش
گر ہنر ابن است مرگ آرزوست
اندرونش زشت وبیرونش نکوست

جمالی قدر جس کو اقبال نے اپنے نظریہ فن میں حرکت سے وابستہ کر دیا ہے۔
صرف آزادی ہی کے عالم میں پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ اقبالؒ کے نزدیک جمال جلال کی ابتدائی کیفیت ہے۔غلامی میں ذوق حسن باقی نہیں رہتا۔بصیرت حسن و جمال کے مشاہدے کیلئے اس قدر ضروری ہے فنا ہو جاتی ہے دوسروں دیدار حسن کی اندھی تقلید باقی رہتی ہے اور اس اندھی تقلید سے جو آرٹ پیدا ہوتا ہے وہ بھی جھوٹا اور بے اصل ہی ہوتا ہے۔

غلامی کیا ہے ذوق حسن وزیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا
بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مرداں حر کی آنکھ ہے بینا

ذہنی آزادی اور جدت ہم معنی ہیں۔ذہنی آزادی یہ ہے کہ فن کار خود کائنات اور وقت کا احتساب کرے ۔دوسروں کی اندھی تقلید نہ کرے اس احتساب میں اپنی خودی کو اپنا خاص ذریعہ عمل بنائے۔

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں تیرے نور سحر سے
دریا متلاطم ہوں تیری موج گہر سے
شرمندہ ہو فطرت تیرے اعجاز ہنر سے
اغیار کے افکار وتخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

آرٹ میں حقیقی آزادی زمانے کو اپنی نظر سے دیکھنا ہے۔

آزادی افکار

آزادی میں تخلیق یا آزادی فکر بڑی اچھی اور ضروری چیزیں ہیں مگر یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس میں آزادی فکر کا محرک کیا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سرمایہ یا ایسی دوسری قوتیں آرٹ کو اپنے کام کیلئے استعمال کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس کوشش میں وہ اجتماعی زندگی پر ضربیں لگاتی ہیں لیکن اس عمل کو آزادی فکر کا عمل دیتی ہیں۔ سرمایہ دار جمہورتیوں میں جو آزادی رائے اور آزادی فکر ہے وہ یوں تو بہت مستحسن چیز ہے لیکن وہ زیادہ تر سرمایہ دار محرکات کا آلہ کار بن جاتی ہے۔

فرنگ آئین جمہوری نہاد است

رسن از گردن دیوے کشاد است

رواں خوابیدو تن بیدار گردید

ہنر بادین و دانش خوار گردید

خرد جز کافری کافرگری نیست

فن افرنگ جز مردم دری نیست

اس خطرے کو مارکس لینن اور دوسرے اشتمالیوں نے بھی محسوس کیا ہے اور اسی وجہ سے اشتمالی جمہورتیوں میں بے عنان آزادی رائے پر تجدید عائد کی گئی ہے۔ لینن کا یہ قول مشہور ہے "بورژوا ادیب آرٹس یا اداکار کی آزادی روپے رشوت اور سرپرستی کی پوشیدہ (ریاکارانہ) محکومی کے سوا کچھ نہیں ہم سوشلسٹ اس ریاء کاری کی قلعی کو لیں گے ان غلط نشانوں کو پھاڑ پھنکیں گے اس لئے نہیں کہ ہم بے طبقہ ادب یا آرٹ حاصل کریں۔ یہ تو صرف بے طبقہ اشترا کی سماج میں ممکن ہے بلکہ اس لئے کہ ہم اس آزاد ادب کا جس کی آزادی ریاکاری کی ہے اور جو درحقیقت سرمایہ داروں سے وابستہ ہے اس حقیقی ادب سے مقابلہ کر سکیں جس کا پرولتار سے بہت گہرا تعلق ہے۔

یہ نام نہاد آزدی افکار آزادی نہیں بلکہ جاگیردارانہ اور سرمایہ دار نظام کی قوتوں کی غلامی ہے۔ غلامی کی بہت سی شکلیں ہیں ایک فرد دوسرے کا غلام ہوسکتا ہے ایک قوم دوسری قوم کی غلام ہوسکتی ہے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کا غلام ہوسکتا ہے۔ بسا اوقات یہ نام نہاد آزادی' افکار غلامی کی تعلیم ہوتی ہے۔ یہاں اقبال

کے خیالات اشتمالی ناقدین سے زیادہ مختلف نہیں۔

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر وتدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ
برسینہ نشیمن نہیں جبرئیل امین کا
برفکر نہیں طائر فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکر خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

آزادی فکر کیلئے آزادی کے محرکات کا تعین ضروری ہے اور یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آزادی فکر سے اجتماعی زندگی کو نقصان نہیں بلکہ فائدہ پہنچ رہا ہے۔

☆☆☆

اقبال کا نظریہ فن

دوسرا حصہ

سہ ماہی اردو۔ اکتوبر 1949ء

عزیز احمد

(گذشتہ سے پیوستہ)

فن اور فطرت

خام فطرت یعنی جامد مادہ اشیاء کے خصائص یہاں تک کہ خود انسان کے غیر اخلاقی رجحانات (جو اس نے سلسلہ ارتقاء میں حاصل کئے تھے اور جنہیں وہ اب تک ترک نہیں کرسکا) انسان کے اصلی مقام کے مقابل بہت ناقص اور اسفل ہیں۔ اس لئے وہ فن جو فطرت کی تقلید محض کرے ناقص ہوگا۔

اقبال کے اس تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اپنے نظریہ فن میں انھوں نے جدید یورپ کی دو اہم فنی تحریکات، یعنی فطرت پرستی (Naturalism) اور واقعہ نگاری یا حقیقت نگاری Realism کی شدت سے مخالفت کی ہے۔

فطرت پرستی: فطرت پرستی رومانیت کے ایک اہم جزو کی بہت ترقی یافتہ صورت ہے۔ یہ فنون لطیفہ میں تفکر کی لاادریت کا عمل ہے۔ جب ہم اشیاء کی ماہیت یقینی طور پر نہیں جانتے تو اس کے متعلق طرح طرح کے مفروضات گھڑنا بیکار ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اشیاء اور فطرت کے مظاہرے کی خارجی شکل کو بجنسہ فنون (شاعری افسانہ موسیقی مصوری) میں منتقل کردو۔ کچھ نہ کچھ حقیقی ماہیت بھی اس طرح منتقل ہوجائے گی کم سے کم یہ فائدہ تو ہوگا کہ فطرت اور روزمرہ کی خارجی مگر ٹھوس زندگی ان فنون لطیفہ میں ''محفوظ''

ہو جائے گی۔ یہ تحقیقی سائنس نگاری یا علم آثار قدیمہ کی طرح فنون لطیفہ میں ایک سائنسی عمل اور کوشش ہے جس کا مقصد ''تحفظ'' ہے۔

اور اس طرح بیسویں صدی کے مغربی ادب اور آرٹ کا بڑا حصہ اس تحریک سے متاثر ہے۔فطرت پرستی ایک طرح سے عقلی ثبوتیت کو فنون لطیفہ پر منطبق کرنے کی کوشش ہے۔ادب اور مصوری میں علی الترتیب دو مشہور دوستوں زولا اور سیزان نے فطرت نگاری کو ایک مکمل فنی نظام اور فلسفہ بنادیا۔زولا کے نزدیک فطرت اور خصوصاً فطرت انسانی کی مصوری ایک سائنسی تجربے کے مماثل ہے۔مصوری میں اس تحریک نے ایک تکنیکی نام اثریت Impressionism اختیار کیا۔جو عام سیدھی سادی فطرت پرستی سے صرف اس حد تک مختلف ہے کہ اس میں روشنی اور رنگ اپنے پورے فطری بھدے پن سے استعمال کئے جاتے تھے۔لیکن مقصد وہی تھا کہ فطرت کی نہایت صحیح نقاشی کی جائے۔

فطرت پرستی پر اقبال کی تنقید کا خلاصہ یہ ہے۔جس کے ذریعہ اقبال نے فن اور فطرت کے درمیان ایک نیا رشتہ،فن کے ذریعہ فطرت کی تسخیر کا رشتہ تجویز کیا ہے۔

تسخیر فطرت

چونکہ انسان خام فطرت سے بہت افضل ہے اس لئے اس کو فطرت کی نہیں بلکہ فطرت کو اس کی غلامی کرنی چاہیے'فطرت پرستی میں بڑا خطرہ یہ ہے کہ انسان اشیاء کی اصل حقیقت ان کی افادیت ان کے استعمال اور ان کی تسخیر کے ذرائع اور امکانات کو بھول کے محض ان کی خارجی تصویر کشی کرنے لگتا ہے۔ اگر یہی معیار ہو تو پھر فوٹو گرافی تمام فنون لطیفہ سے افضل ہے۔اور اگر یہ بات نہیں تو پھر فطرت پرستی کا نظریہ سرے سے نہ صرف ناقص بلکہ مضر بھی ہے۔انسان کے اور تمام اعمال اور افعال کی طرح فنون لطیفہ بھی احتساب کائنات اور اس کے بعد تسخیر کائنات کا ذریعہ ہیں۔اس کا کام تو یہ ہے کہ وہ فطرت کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالے دریاؤں کے رخ موڑ دے پہاڑوں میں راستے بنائے برق اور جوہر کو اسیر کرے اور یہی محرکات اس کی شاعری میں بھی نمایاں ہونے چاہئیں۔یہ نہیں کہ وہ پہاڑوں دریاؤں عورتوں کی تصویریں بناتا رہے اور ان میں بہ جز عکس کشی کے اور کچھ نہ ہو انسان کا دل عالم آب و خاک کا اصلی معیار ہے۔

باد بہار را بگو پے بہ خیال من برد
وادی و دشت را دہد نقش و نگار ایں چنیں

عالم آب وخاک رابر محک دلم بسائے
روشن وتارخویش راگیرعیار ایں چنیں

وہ فن فن نہیں وہ شاعری شاعری نہیں جو محض فطرت کی عکاسی سکھائے۔فن اور شاعری وہ ہے جو تسخیر فطرت کے امکانات اور دلولے کی طرف رہبری کرے

غزل آں گوکہ فطرت سازخود راپردہ گرداند
چہ اُذزاں غزل خوانی کہ بافطرت ہم آہنگ است

اسی مضمون کوایک اور جگہ بہت صاف صاف ادا کیا ہے۔

فطرت کی غلامی سے کرآزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردان ہنر مند کے نخچیر

اور زیادہ تفصیل سے اقبال نے اس پر یوں روشنی ڈالی ہے۔''مری کو غیر مری کی تشکیل کرنے دینا اور (سائنسی اصطلاح میں) فطرت کے ساتھ توافق کی طلب دراصل روح انسانی پر فطرت کی حکومت تسلیم کرلینا ہے۔قوت فطرت کے محرکات کا مقابلہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔اپنے آپ کوفطرت کے عمل کا نشانہ بنانے سے نہیں،صحت اور حیات کا تقاضا یہ ہے کہ''بائست'' کی آفرینش کی خاطر''ہست'' کا مقابلہ کیا جائے اس کے سوا باقی سب انحطاط اور موت ہے۔خدا اور انسان دونوں مسلسل عمل تخلیق ہی سے زندہ ہیں۔

حسن رازخود بروں جستن خطاست
آنچہ می بایست پیش ماکجاست

فن کار جونوع انسانی کیلئے ایک رحمت ہے زندگی کی مقادمت کرتا ہے۔وہ خدا کا ساتھی ہے اور اپنی روح میں وقت اور ابدیت سے ربط محسوس کرتا ہے۔بقول فشطے''وہ فطرت کو مکمل وسیع اور باافراط دیکھتا ہے ۔وہ ان لوگوں کی نہیں ہوتا جنہیں تمام اشیاء اصل سے حقیر تر خفیف تر زیادہ خالی نظر آتی ہیں'' جدید دور فطرت کے سرچشمے سے فیض حاصل کرنا چاہتا ہے۔لیکن فطرت تو بس''ہو'' اوراس کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ''بائست'' کے راستے میں ہمارے لئے رکاوٹیں پیدا کرے فن کار کا کام یہ ہے کہ وہ اپنی ہستی (خودی) کی گہرائیوں میں اس''بائست'' کو دریافت کرے''

فطرت میں اضافہ:۔ یہی ہیں، فطرت بقول فشطے سچے فن کار کیلئے مکمل اور محیط ہی سہی لیکن اس سے فطرت میں اضافے کا امکان ختم نہیں ہوتا۔ باوجود اس وسعت اور کمال کے فطرت میں مسلسل اضافہ ممکن ہے اور فن کار کا فرض یہ ہے کہ وہ فطرت میں اضافہ کرے۔ یوں تو فطرت اس اضافے کی حاجت مند نہیں ۔لیکن یہ اضافہ عام انسان کے نقطہ نظر سے نہ صرف ممکن بلکہ ضروری ہے۔

اس اضافے کے ذریعہ فن کار ایک نئی کائنات کی تخلیق کرتا ہے۔ جہاں جہاں اسے کوئی نقص یا خلاء نظر آتا ہے وہ اسے پر کرتا جاتا ہے۔ بلکہ اس اضافے کے عمل کے ساتھ ساتھ اس کے منطقی نتیجے کے طور پر وہ اخلاقی قدریں بھی پیدا کرتا جاتا ہے اور فطرت کے غیر منظم حسن میں تنظیم اور نظم وضبط پیدا کر کے اس کے حسن کو نکھارتا بھی جاتا ہے۔

آں ہنر مندے کہ بر فطرت فزود...... راز خود را بر نگاہ ما کشود

گرچہ بحر اوندارد احتیاج...... می رسد از جوئے ما او را خراج

حور او از حور جنت خوش تر است...... منکر لات ومناتش کافر است

آفریند کائنات دیگرے...... قلب را بخشد حیات دیگرے

زاں فراوانی کہ اندر جان اوست...... ہر تہی را پر نمودن شان اوست

فطرت پاکش عیار خوب وزشت...... صنعتش آئینہ دار خوب وزشت

عین ابراہیم وعین آذر است...... دست او ہم بت شکن ہم بت گر است

وہ فطرت کے حسن میں اضافہ کرتا ہے۔ فطرت کا مرئی حسن فن یا شاعری کے ذریعہ حسین تر معلوم ہوتا ہے۔

جمیل تر ہیں گل ولالہ فیض سے اس کے
نگاہ شاعر رنگیں نوا میں ہے جادو

حقیقت نگاری:۔ فطرت پرستی کی طرح محض خالص اور بے مقصد حقیقت نگاری کیلئے بھی اقبال کی نظر میں کوئی وجہ جواز نہیں۔ واقعہ کی خارجی ہیئت اور جامد فطرت کی خارجی شکل میں بظاہر کوئی ایسا فرق نہیں جب تک کہ افادی نقطہ نظر سے دونوں کے مضمرات کا جائزہ نہ لیا جائے۔ فطرت پرستی کے خلاف اقبال نے جو کچھ لکھا ہے وہ خالص حقیقت نگاری پر صادق آتا ہے۔ کیونکہ یہ انسانی معاشرے کی بے جان عکس کشی ہے اس میں غیر ضروری غیر افادی بلکہ مضر تفصیلات پر ضرورت سے زیادہ توجہ صرف ہوتی ہے۔ جس سے اجتماعی

انسانی کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

(۱۱) کلاسیکی تصورات پر تنقید

افلاطون اور سکونیت :۔ اقبال کا کلاسیکی تحریک پر سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس کی بنیاد افلاطون کے نظم فلسفہ کی سکون پرستی پر ہے اور اس سے حرکت کا جواز نہیں ہوتا۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی ادبیات اور تصوف پر افلاطون کا بڑا گمراہ کن اثر پڑا ہے۔ اس سکون پسند بے حرکت لذتیت کو اقبال نے محکومانہ غلامانہ لذتیت قرار دیا ہے۔ اور اس کیلئے مسلک گوسفندی کی اصطلاح تراشی ہے۔ جو ایک طرح سے نی تشے اصطلاح Heerdeniroral کا مفہوم ادا کرتی ہے۔ یہ مسلک گوسفندی مسلک شیری یا Herrenmaral کی ضد ہے جس کی بنیاد حرکت عمل اور جلال پر ہے۔

افلاطون کے نظام فلسفہ اور کلاسیکی ادبی تحریک کے بعض پہلوؤں میں بڑا گہرا تعلق ہے اور اقبال نے دونوں کو یکجا دیکھا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جہاں کہیں افلاطون یا نوفلاطونیت کا زیادہ اثر اور چرچا رہا ہو وہاں ادب میں افسردہ لذتیت اور فنائیت ضرور پائی جاتی ہے۔ عجمی شاعری کے بہت سے مکروہات کا سرچشمہ یہی افلاطونی اثر ہے۔ مثلاً عجمی شاعری میں امرد پرستی کو جو مقبولیت حاصل ہوئی اس کے یوں تو بہت سے اسباب ہوں گے لیکن افلاطون کا اثر بھی اس کا ایک یقینی اور اہم سبب ہے اسی ایک امرد پرستی کی روایت سے عجمی شاعری میں زندگی اور صحت کو جتنا نقصان پہنچا وہ ظاہر ہے اس سے کہیں زیادہ تباہ کن اثر افلاطون کے نظریہ اعیان کا تھا۔

اقبال نے افلاطون کی سکونیت کے ان اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے جنہوں نے اسلامی ادب کو متاثر کیا ہے سب سے پہلے یہ اعتراض کیا ہے کہ افلاطون تعقل کے اندھیرے میں بھٹکتا رہا اور وجدان (جس پر تمام تر آرٹ کی بنیاد ہے) کا کوئی صحیح اندازہ نہ کر سکا۔ اس تعقل کی بھول بھلیاں میں اعیان کے افسوں سے وہ اتنا بھٹکتا رہا کہ اسے اپنے حواس پر بھی اعتبار نہ رہا۔ اس نے موت اور فنائیت کو زندگی کا راز سمجھ لیا۔ اس کے تعقل نے بجائے کائنات کی گتھی سلجھانے اور اس کا احتساب کرنے کے اس عالم اسباب وعلل کو محض دھوکا سراب افسانہ سمجھا۔ اس نے اپنی عینیت کے نظام فکر میں اس خاک دان کے وجود سے انکار کیا ۔اقبال نے اس کی وجہ محض یہ بتائی ہے کہ وہ ذوق عمل وحرکت سے محروم تھا۔ اس لئے اس نے موجود سے انکار کر کے اعیان کے غیر مری تصور میں پناہ لی۔ لیکن یہ نظریہ اعیان موت کا فلسفہ ہے۔ زندگی کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس عالم امکان اس عالم موجود کو اصلی اور حقیقی سمجھا جائے ۔اس کا جائزہ لیا جائے اور اسے مسخر

کیا جائے۔

راہب دیرینہ افلاطوں حکیم......از گروہ گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم......در کہستان وجود افگندہ سم
آں چناں افسوس نامحسوس خورد......اعتبار از دست وچشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است......شمع را صد جلوہ از افسردن است
عقل خود را بر سر گردوں رساند......عالم اسباب را افسانہ خوداند
فکر افلاطون زیاں را سود گفت......حکمت او بود را نابود گفت
بسکہ از ذوق عمل محروم بود......جان او وارفتہ معدوم بود
منکر ہنگامہ موجود گشت......خالق اعیان نامشہود گشت
زندہ جاں را عالم امکان خوش است......مردہ دل را عالم اعیان خوش است

افلاطون کے عام تفکر سے ہٹ کر اگر صرف فنون لطیفہ کے متعلق اس کے خیالات کا اندازہ کیا جائے تو کوئی مکمل نظریہ نہیں ملتا۔ ایک طرف تو (جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں) وہ شاعری کا ماخذ ایک طرح کے جنون ذوفنون کو مانتا ہے اور شاعر کا مقام بہت اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ دوسری طرف اپنی عینی جمہوریت میں وہ شاعر کیلئے کوئی جگہ نہیں نکال سکتا۔ دراصل کلاسیکی تنقیدی نظام باقاعدہ طور پر ارسطو سے شروع ہوتا ہے اور ارسطو ہی شروع سے آخر تک اس کا سب سے بڑا امام رہا۔

ارسطو

ارسطو کے نظریہ شاعری کا اقبال نے غالباً کہیں براہ راست ذکر نہیں کیا ہے اور نہ اس پر براہ راست تنقید کی ہے۔ افلاطون کے نظریہ اعیان کا ذکر کرتے ہوئے وہ ''اسرار خودی'' کے حاشیے میں ایک جگہ البتہ لکھتے ہیں۔ اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلہ اعیان کی طرف اشارہ ہے۔ جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ افسوس ہے کہ اس مسئلہ کی توضیح اس جگہ ناممکن ہے۔ فارابی نے الجمع بین الرایئن میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے''

تنقید میں بھی ارسطو نے بڑی حد تک افلاطون سے مختلف راستہ اختیار کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ تمام تر شاعری کو ''نقل'' قرار دیتا ہے۔ لیکن اس کے تصور ''نقل'' کو نظریہ اعیان سے راست تعلق نہیں یہ ہوسکتا ہے کہ ارسطو نے نقل کا فلسفیانہ تصور افلاطون کے نظریہ اعیان سے مستعار لیا ہو اور اس کو

شاعری پر منطبق کیا ہو۔ جس طرح افلاطون اس عالم کو عالم مثال یا عالم اعیان کی نقل قرار دیتا ہے اس طرح ارسطو نے تمامتر شاعری کو (الفاظ کے ذریعے) انسانوں کے اعمال و افعال کی نقل قرار دیا ہے۔ لیکن عالم اعیان ارسطو کے نظام تنقید میں کہیں نظر نہیں آتا وہ افلاطون کی طرح شاعری کو نقل کی نقل نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک شاعری نقل ہو مگر نقل کی نقل نہیں۔

لیکن یہیں ارسطو اور اقبال کے نظریوں میں پہلا اختلاف نمودار ہوتا ہے۔ اقبال شاعری (یا کسی اور فن) کو انسان کے اعمال و افعال کی 'نقل' ماننے کو تیار نہیں۔ ان کے نزدیک شاعری انسان کے اعمال وافعال کی نقل نہیں بلکہ ان پر تنقید ہے۔ ارسطو نے شاعری کو ذہن کا ایک خود مختار عمل قرار دیا ہے اقبال کے نزدیک شاعری کا سر چشمہ انسانی ذہن نہیں بلکہ انسانی وجدان یا عشق ہے لیکن اس سے شاعری یا فن کی تخلیق کا جو عمل پیدا ہوتا ہے وہ خود مختار نہیں ہوتا۔ وہ ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کے مفاد کا پابند ہے۔ باوجود صحت واصلاح Katharsis کے اہم عمل اور مقصد کے ارسطو کے نقطہ نظر سے شاعری خصوصیت کے ساتھ اخلاقیات کی پابندی نہیں۔ اقبال کے نزدیک اخلاقیات کے دائرے کے باہر شاعری محض افیون اور ستی لذتیت ہے۔

صحت واصلاح Katharsis کا ذکر ارسطو نے ٹریجڈی کی تعریف کرتے ہوئے کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس نے کامیڈی رزمیہ اور غنائیہ شاعری میں صحت واصلاح کی کوئی خاص ضرورت نہیں محسوس کی۔ اس کا ذکر یوں آیا ہے۔

''ٹریجڈی نقل ہو کسی ایسے عمل کی جو اہم اور مکمل ہو اور ایک مناسب عظمت (طوالت) رکھتا ہو، جو مزین زبان میں لکھی گئی ہو۔ جس سے خط حاصل ہوتا ہے۔ لیکن مختلف حصوں میں مختلف ذریعوں سے جو دردمندی اور دہشت کے ذریعہ اثر کر کے ایسے ہیجانات کی صحت واصلاح کرے''

یہ یونانی لفظ Katharsis جس کا ترجمہ ہم نے ''صحت واصلاح'' کیا بڑا متنازعہ فیہ لفظ ہے۔ یہ دراصل طب کی اصطلاح ہے۔ اس کے مفہوم کے متعلق کلاسیکی مکتب کے بڑے بڑے شعرا میں اختلافات ہیں۔ نو کلاسیکی دور کے دونوں اہم فرانسیسی ڈراما نگاروں کارنے اور راسین نے اس سے ''اخلاقی اصلاح'' مراد لی ہے۔ جب لیسنگ نے کلاسیکی نظریہ کو از سرنو مدون کیا تو اس نے انیسویں صدی میں ارسطو کے ایک جرمن شارح یاکوب برنیز نے یہ تشریح کی کہ یہ ایک خالص طبی اصلاح ہے۔ اس کی روشنی میں ارسطو کی ''صحت واصلاح'' محض اخلاقی اصلاح نہیں بلکہ ایک طرح کی نفسیاتی صحت واصلاح بھی ہے۔ برنیز

کا کہنا ہے کہ چونکہ ٹریجڈی سے دہشت اور دردمندی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اس لئے ٹریجڈی کی تمثیل دیکھنے سے انسان کے ان گہرے جذبات کی وقتی طور پر تشفی اور اصلاح ہو جاتی ہے اور انسان سکون محسوس کر سکتا ہے۔ برنیز کی رائے کو خود ارسطو کے بیان سے تقویت پہنچتی ہے۔ کیونکہ اس نے یہی لفظ Katharsis اپنی ''سیاسیات'' میں بھی ایک جگہ استعمال کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ''وہ لوگ جن میں دہشت اور رحم کے جذبے محسوس کرنے کی صلاحیت زیادہ ہے بالعموم وہ لوگ جو حساس طبیعت رکھتے ہیں یہ تجربہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کی ایک طرح سے صحت و اصلاح ہو جاتی ہے اور انھیں پر لطف سکون حاصل ہوتا ہے''۔

اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ اگر ارسطو کی ''صحت و اصلاح'' میں طبی اور نفسیاتی مفہوم کے ساتھ کوئی اخلاقی معنی وابستہ ہیں تب بھی ارسطو کا اصل مقصود سکون کی تلاش ہے۔ وہی سکونیت جو ہمیں افلاطون کے نظریہ اعیان میں ملی تھی یہاں پھر نئے روپ میں نمودار ہوتی ہے اور اقبال کلاسیکی ذہنیت کی اس بنیادی سکون پرستی کو برداشت نہیں کر سکتے۔

شاعر اور مورخ کا موازنہ کرتے ہوئے ارسطو نے یہ دلچسپ بحث چھیڑی ہے کہ مورخ وہ واقعات بیان کرتا ہے جو پیش آ چکے ہیں اور شاعر یہ بیان کرتا ہے کہ کیا پیش آ سکتا ہے۔ یا یوں کہے کہ تاریخ خاص حقیقت کو اور شاعری عام حقیقت کو بیان کرتی ہے۔ ارسطو کے اسی تصور پر نظریہ کلاسیت کی بنیاد ہے۔

یاں ارسطو اور عام کلاسیکی نظریہ کے مقابل اقبال کا موقف بہت دلچسپ ہے اور ارسطو کی طرح اگرچہ کہ مختلف وجوہات اور محرکات کی بناء پر اقبال بھی اس کے قائل ہیں کہ شاعر یا فن کار کا یہ کام نہیں کہ واقعات کو اس طرح پیش کرے جیسے کہ وہ ہیں بلکہ اس طرح کہ جیسے انہیں ہونا چاہئے اقبال نے بھی شاعری اور فن کا اصلی لائحہ عمل ''بایست'' کو قرار دیا ہے ''ہست'' کو نہیں۔ یہاں تک تو سب ٹھیک ہے مگر جب ارسطو کے نظریہ کے علمی اطلاق کا سوال درپیش ہوا تو مشرق اور مغرب یعنی ہندوستان سے لے کر فرانس اور انگلستان تک اس کے یہ معنی لئے گئے کہ جب شاعری عام حقیقت کو بیان کرتی ہے تو اس سے یہ بھی مراد لی جا سکتی ہے کہ شاعر ہر بات کو عام بنا کے بیان کرے۔ مثلاً اگر شاعر عشقیہ شاعری کرے تو یہ شاعری اس کے اپنے انفرادی جذبہ عشق کی نہ ہو بلکہ انسانوں کے عام جذبہ عشق کی ہو۔ یا اگر وہ چمن یا پھولوں کا ذکر کرے تو یہ کسی خاص چمن یا پھولوں کا ذکر نہ ہو۔ یہ مجموعی طور پر ''عام'' پھولوں کا ذکر ہو۔

ہوا یہ کہ بلا یہ محسوس کئے ہوئے کہ وہ کیا کر رہے ہیں ایشیاء اور یورپ دونوں جگہ کلاسیکی عمل نے

افلاطوان کے نظریہ اعیان کوارسطو کے اس نظریئے سے خلط کر دیا کہ شاعری عام حقیقتوں سے بحث کرتی ہے ۔جذبہ محبت کسی خاص فرد یا افراد کی محبت نہیں بلکہ مجموعی طور پر محبت کا عین ہے ۔پھول کوئی خاص پھول نہیں (اور کچھ عرصہ کے بعد عجمی شاعر سوائے چند پھولوں کے جو معشوق کے اعضاء سے مشابہ تھے پھولوں کے نام تک بھول گئے' بلکہ تمام پھولوں کا عین ہے۔ مشرقی اور مغربی کلاسیکی تنقید نے تصفیہ کرلیا کہ ارسطو نے جس'' عام حقیقت'' کو شاعری کا موضوع قرار دیا ہے وہ افلاطون کی ''عینی'' حقیقت کے سوا کوئی اور چیز نہیں۔

جب ارسطو کا ترجمہ حنین ابن اسحاق وغیرہ نے سریانی سے عربی میں کیا تو رفتہ رفتہ اسلامی مشرق کی ساری شاعری بلکہ اکثر اسلامی فنون لطیفہ نے ارسطو اور افلاطون کی اس مفروضہ ''عام حقیقت'' ہی کو شاعری کا موضوع قرار دیا اور انفرادی احساسات انفرادی مشاہدے خاص واقعات اور احتسابات کو نظر انداز کر دیا یہ نام نہاد ''عام حقیقت'' کی حد تک افلاطون اور ارسطو کے نظریوں کو خلط ملط کر دیا اور ارسطو کی خالص فنی اور ادبی تنقید کو جو ایک طرح سے تنقید حیات بھی تھی افلاطون کی مابعد الطبیعیات سے جا بھڑایا۔

یہ مقام اقبال کے نظریہ تنقید سے بہت دور ہے۔اسی افلاطونی اثر کو اقبال نے اسلامی ادبیات اور تصوف کیلئے زہر قاتل قرار دیا ہے۔ کیونکہ اگر عام حقیقت کو ''بائست'' نہ سمجھا جائے۔اسے محض عینیت اور روایت پرستی سے منسلک کر دیا جائے تو وہ بجز تقلید غلامی اور بے عملی کے اور کچھ نہیں۔ اگر ارسطو کی ''عام حقیقت'' افلاطون کے ''عین'' کے مماثل ہو جیسا کہ مشرقی اور مغربی کلاسیکی نظریوں نے نظرانہ سہی عملاً سمجھ رکھا ہے تو پھر یہ کیوں کر کائنات کا احتساب کر سکتی ہے۔ کیونکہ اجتماعی زندگی کی افادیت میں مدد دے سکتی ہے۔

اس کے علاوہ ارسطو کا ''عام حقیقت'' کا نظریہ خصوصاً اس صورت میں کہ اسے افلاطون کی عینیت سے خلط ملط کر دیا گیا ہے اقبال کے نظریہ فن میں خودی کے محرک کے عین متضاد ہے جہاں تک عمل تخلیق اندرونی امنگ اور اپج کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک یہ خودی کے سوز دروں کے بغیر ممکن نہیں۔ وجدانی حقیقت کو اجتماعی افادیت بخشنے والی چیز خودی اور اس کی تپش ہے جب شاعری حساب کا ایک سیدھا سا مسئلہ بن گئی جس میں ہر چیز عام حقیقت کے مساوی ہو جاتی ہے تو پھر خودی کیلئے کوئی مقام باقی نہیں رہتا۔

مغربی کلاسیکی تنقید بھی اس ''عام حقیقت'' کے نظریئے سے بہت بھٹک گئی۔ نہ صرف یہ کہ اس نے ہر جگہ ''خاص'' پر ''عام'' کو ترجیح دی بلکہ اس نے فطرت کی غلامی پر روایت کی غلامی کا رنگ بھی چڑھا دیا یہ

مغربی کلاسیکی نظریئے کی سب سے بڑی رجعت پسندی ہے کیونکہ وہ محض فطرت کی غلامی ہی نہیں کرتا بلکہ ''تربیت یافتہ فطرت'' (فطرت کے روایتی تصور) کی غلامی کرتا ہے یہ اساتذہ یونان کی تقلید اور ذہنی غلامی تھی اور سترھویں صدی کے نصف آخر سے لے کر اٹھارویں صدی کے ختم تک مغربی یورپ خصوصاً فرانس اور انگلستان کا ادب اس کا شکار رہا۔ یہاں تک کہ رومانی تحریک نے اسکے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا۔

وائمارلاسیت:۔ انیسویں صدی کی مہتم بالشان رومانیت کلاسیت کو مکمل شکست نہ دے سکی۔ جیسے نشاۃ ثانیہ کا رومانی ادب قرون وسطیٰ کی یونان پرستی اور ابتدائی کلاسیت کو شکست نہ دے سکا تھا۔ انیسویں صدی میں جرمنی ہی میں (جو رومانیت اور طوفان وہیجان Stursol and Dilany کی تحریک کا مرکز تھا ایک نئی طرح کی کلاسیت کا تصور گوئٹے کے آخری کلام اور لیسنگ کے نظریئے میں ملتا ہے۔ گوئٹے کے فاوسٹ کا پہلا حصہ جرمن رومانیت کا شاہکار ہے لیکن دوسرے حصہ پر اس انیسویں صدی کی تجدید شدہ کلاسیت کا اثر ہے۔ ونکل مان Winckelmann اور Lessing نے کلاسیکی ادب اور نظریئے کو بالکل نئے نقطہ نظر سے دیکھا اور اسے ایک نئی زندگی دی۔ ان میں لیسنگ اٹھارویں صدی کی نوکلاسیکی تحریک کا بڑا مخالف تھا۔ اس نے یونانیوں کی تقلید کی بجائے یونانیوں سے اکتساب فیض کو اہمیت دی۔ اس نے ارسطو کو پھر سے تنقید کے شاہی تخت پر لا بٹھایا اور ارسطو کے آسان نظریوں کے اطراف جو طرح طرح کی تشریحات اور ذہنی انسار کا طومار ان چند صدیوں میں لگ گیا تھا اسے ہٹایا۔ ونکل مان نے رومانی جذبے اور تاثر سے کلاسیکی ادب کے مطالعے کی کوشش کی اور اس پر زور دیا کہ یونانیوں کے تنقیدی نظریو سے نہیں بلکہ ان کی علمی وفنی تصانیف سے فیض حاصل کرنا اصل کلاسیت ہے۔ اس نے روح یونان کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی کوشش کی۔ گوئٹے کے آخری زمانے کی کلاسیت جو ''وئمار کلاسیت'' کی تحریک کے نام سے یاد کی جاتی ہے اعلیٰ ترین شاعری کا معروضی ہونا ضروری قرار دیتی ہے اور موضوعی شاعری کو شاعری نہیں مانتی یہ معروضیت شاعی کے مضمون میں بھی ہونی چاہئے اور اسلوب وہیئت میں بھی لیکن گوئٹے کے نزدیک اس معروضیت کا انفرادیت سے لازمی تعلق ہے۔ اقبال کی خودی کی طرح گوئٹے نے بھی ایک اندرونی انفرادی محرک کی اخلاقی ضرورت اور اہمیت محسوس کی ہے۔ ''کچھ کرنے سے پہلے کچھ ہونا ضروری ہے'' گوئٹے طرز بیان کی انفرادیت کو بہت ضروری قرار دیتا ہے۔ مصنف کا اسلوب ہی اس کے باطنی کا سچا اظہار ہے اور اس کے خیال میں شاعری کی طاقت کا سارا دارومدار اس کے موقع یا محرک پر ہے۔

گوئٹے کی تصنیفات اور اس کے نظریوں کا اقبال پر یقیناً اثر ہوا ہے لیکن گوئٹے کی اس تجدید کردہ

کلاسیت اور اقبال کے نظریہ فن میں محض چند سطحی مشابہتیں ہیں۔ مجموعی طور پر اقبال جرمنی کی رومانی شاعری سے زیادہ محفوظ ہوتے تھے جیسا کہ پیام مشرق سے ظاہر ہے۔

تحفظ روایات: بیسویں صدی کی اس جدید ترین کلاسیت میں جس کا امام ٹی۔ ایس ایلیٹ ہے اور اقبال کے نظریہ فن میں دو قدریں مشترک ہیں۔ ایک تو تحفظ روایات دوسرے عمرانی نقطہ نظر سے ادبیات وفنون میں مذہب کی اہمیت' لیکن اقبال اور ایلیٹ میں محض اتفاق سے یہ دونوں قدریں مشترک ہیں کیونکہ ہمیں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اقبال ایلیٹ کی تنقیدی تصانیف سے واقف تھے۔ ٹی ایس۔ ایلیٹ کے نزدیک ''کلاسیکی'' خصوصیات کا کسی خاص زمانے یا عصر سے کوئی تعلق نہیں کسی تصنیف کا کلاسیکی ہونا اس کا پختہ ہونا' کسی زبان کی پختگی کی منزل پر اس کے ادب کا کلاسیکی دور شروع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہی زمانہ قوم کے ضمیر اور اس کے آداب کی پختگی کا بھی ہوتا ہے۔ ایلیٹ کے نقط نظر سے چونکہ کلاسیکی اسلوب پختہ ہوتا ہے اس لئے وہ مشکل بھی ہوتا ہے۔ جہاں وہ سہل نظر آتا ہے دراصل سہل ممتنع ہوتا ہے۔ کلاسیکی ادب دو طرح کا ہوسکتا ہے۔ ایک تو وہ ادب جو اپنی ہی زبان میں کلاسیکی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اضافی کلاسیکی ادب ہے دوسرے وہ ادب جو تمام زبانوں میں کلاسیکی رکھتا ہے۔ یہ قطعی کلاسیکی ادب ہے۔ قطعی کلاسیکی ادب میں بڑی آفاقیت اور جہانگیری ہوتی ہے۔

ظاہر ہے جب قطعی کلاسیکی ادب میں آفاقیت ہے وہ تو اسی طرح ہوگی کہ یہ ادب ماضی کے بہت سے تجربوں کی اعانت سے مالا مال ہو۔ ٹی ایس۔ ایلیٹ اشتراک تمدن کا قائل ہے اور اس کے خیال میں ماضی کے تجربوں کے حاصل کا تحفظ تمام بنی نوع انسان کا مشترک فرض ہے۔ اس لئے روایت Tradition محض چند کٹر عقیدوں کی پابندی نہیں۔ روایات میں تمام آداب خصائل اور رسوم شامل ہیں خواہ وہ اہم ہوں یا معمولی۔ غرض روایت میں اچھی اور بری سب ہی طرح کی میراثیں ہیں۔ اب یہ ہمارا کام ہے کہ ان میں سے اچھے عناصر کو تحفظ کیلئے چن لیں اور خراب عناصر کو رد کردیں۔

اس سے بہت ملتے جلتے خیالات اقبال نے رموز بے خودی میں ''درمعنی ایں کہ کمال حیات ملیہ این است کہ ملت مثل فرد احساس خودی پیدا کندو تولید و تکمیل ایں احساس از ضبط روایات ملیہ ممکن گردد'' کے عنوان سے ظاہر کئے ہیں۔

قوم روشن از سواد سرگذشت...... خودشناس آمد زیاد سرگذشت
سرگزشت اوگر از یادش رود...... باز اندر نیستی گم می شود

نسخہ بود ترا اے ہوش مند...... ربط ایام آمدہ شیرازہ بند

ربط ایام است مارا پیرہن...... سوزنش حفظ روایات کہن

آگے چل کے ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے ادب میں ''روایت'' کو مذہب میں ''یقین'' سے وابستہ قرار دیا ہے۔ ایلیٹ کی نئی کلاسیت یہی ''یقین'' ہے (جو ہمیں ذرا مختلف معنوں میں اقبال کے یہاں بھی ملتا ہے اس کے برعکس ''بے یقینی'' اور ''دہریت'' رومانیت کے متوازی ہیں۔ ایلیٹ کے نزدیک کلاسیکی اور رومانی کا تضاد ''یقین'' (اعتماد) اور ''دہریت'' کے تضاد کے متوازی ہے۔ نہ ''کلاسیکی'' اور ''رومانی'' کی اصطلاحیں صرف ادب کی حد تک محدود رہ سکتی ہیں اور نہ ''یقین'' اور ''بے یقینی'' کی اصطلاحیں محض مذہب کی حد تک۔

لیکن ''یقین'' اور ''روایت'' ایک ہی شئے نہیں۔ روایت تو احساس اور عمل کا وہ طریقہ ہے جو خاص اجتماعی گروہوں کو پشت پاپشت تک ممتاز کرتا ہے۔ اس کے بہت سے عناصر کا نامحسوس اور لاشعوری ہونا ضروری ہے۔ اس کے برعکس ''یقین'' کو باقی اور برقرار رکھنا عقل یا شعور کا کام ہے اس طرح ''یقین'' اور ''روایت'' ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

جس طرح اقبال کے پورے نظام فکر کی بنیاد اسلامی حکمت پر ہے اسی طرح ایلیٹ نے اینگلو کیتھولک عیسائیت کو اپنے پور نظریہ فن کا مرکز بنایا ہے۔ لیکن اس نے یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ اس نے ''یقین اور'' روایت'' کی اصطلاحوں کو مذہبی اصطلاحوں کی طور پر نہیں استعمال کیا ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی اس جدید ترین کلاسیت میں بہر حال ایک جدت ہے اس میں مذہب اور کلاسیت کی مشابہتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس لئے کلاسیت کا مرکز ثقل یونان سے ہٹا دیا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا بہت ضروری ہے کہ اقبال اور ایلیٹ کے تنقیدی تفکر اور ان کی شاعری کی بہت سی مشابہتیں جو بادی النظر میں غیر معمولی ہوتی ہیں در اصل بہت سطحی ہیں۔ اقبال کو حرکت کی تلاش ہے اور ایلیٹ کو سکون کی۔ اقبال نے مذہبی نظریوں کی نئی تشکیل کی ہے ایلیٹ نے نئے نظریوں کو الٹ کر مذہبی رنگ دیا ہے۔ ایلیٹ کی شاعری میں قنوطیت اور گریز بہت ہے۔ اقبال کے یہاں جراءت جلال اور زندگی سے مقابلہ ہے اور زندگی تک اس متضاد پہنچ کا اثر علی الترتیب ان دونوں کے تنقیدی نظریوں میں نمایاں ہے۔

فنون لطیفہ کی اسلامی قدریں

تمام اسلامی فنون لطیفہ میں اقبال کو صرف دو ہی متضاد رجحان نظر آئے ہیں ان میں سے پہلا رجحان سامی ہے اس میں بڑا سوز جوش اور حرکت ہے۔دوسرا رجحان آریائی ہے۔یہ ہے تو ایرانی لیکن اس کی تعمیر بڑی حد تک یونانی کلاسیکی اثرات کے تحت ہوئی ہے۔ان میں سے پہلا رجحان عربیت کا ہے اس میں صحرا کی گرمی سادگی اور قوت ہے۔یہ رجحان جھوٹی آرائش وزیبائش سے مبرا ہے یہ زندگی کی سختیوں سے پیدا ہوا ہے اور اس میں زندگی کی سختیوں کے مقابلے کی صلاحیت ہے۔سامی رجحان جو توریت سے لے کر عربوں کے زوال کے دور کے ادب تک ہر جگہ اپنی گرمی تازگی اور سخت جانی کی وجہ سے ممتاز رہا ہے۔فکر صالح پر مبنی ہے۔اس میں بڑا زور وشور ہے۔بڑی قدرتی سادگی ہے۔اسلامی فن کاروں کو اقبال کا یہ مشورہ ہے کہ پھر سے اس سامی اور عربی رجحان سے سبق حاصل کرو۔

فکر صالح در ادب می بایدت ...... رجعتے سوئے عرب می بایدت

از چمن زار عجم گل چیدہ ...... نو بہار ہند وایران دیدہ

اند کے از گرمی صحرا نخور ...... بادہ دیرینہ از خرما بخور

سر یکے اندر بر گرمش بدہ ...... تن دمے با صرصر گرمش بدہ

اسلامی نظریہ شعر:۔ یونانی سکون پرست نظریہ شعر کے مقابلے میں اقبال نے رسول کریم صلعم کے ارشادات سے ایک اسلامی نظریہ شعر وفن مرتب کر کے پیش کیا ہے۔ان کا ایک بڑا دلچسپ مضمون ''جناب رسالت مآب کا ادبی تبصرہ ہے۔دو موقعوں پر رسول اللہ صلعم نے جو تنقیدات ارشاد فرمائی تھیں ان سے اقبال نے اہم تنقیدی نتائج اخذ کئے ہیں۔

(ا) ان میں سے پہلا موقع وہ تھا جب رسول اللہ صلعم نے امراء القیس کے متعلق یہ رائے ظاہر فرمائی اشعراء الشعراء قائدہم الی النار (یعنی وہ شاعروں کا سرتاج تو ہے ہی لیکن جہنم کے مرحلے میں ان کا سپہ سالار بھی ہے)

اقبال نے اس قول نبوی صلعم کا تجزیہ یوں کیا ہے''اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امراء القیس کی شاعری میں وہ کون سی باتیں ہیں جنہوں نے حضرت سرور کائنات صلعم سے یہ رائے ظاہر کروائی امراء القیس کے دیوان پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں شراب ارغوانی کے دور عشق وحسن کی ہوش ربا داستانوں اور جاں گداز جذبوں آندھیوں سے اڑی ہوئی پرانی بستیوں کے کھنڈروں کے مرثیوں سنسان رتیلے ویرانوں کے دل ہلا دینے والے منظروں کی تصویریں نظر آتی ہیں اور یہی عرب کے دور جاہلیت کی کل تخیلی کائنات

ہے۔امراء والقیس قوت ارادی کو جنبش میں لانے کے بجائے اپنے سامعین کے تخیل پر جادو کے ڈورے ڈالتا ہے اور ان میں بجائے ہوشیاری کے بے خودی کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے“۔

پھر اقبال نے ارشاد نبوی صلعم سے یہ تنقیدی نظریہ اخذ کیا ہے”رسول اللہ ﷺ نے اپنی حکیمانہ تنقید میں فنون لطیفہ کے اس اہم اصول کی توضیح فرمائی ہے کہ ضائع وبدائع کے محاسن اور انسانی زندگی کے محاسن یہ کچھ ضروری نہیں کہ دونوں ایک ہی ہوں“

(۲) دوسرا واقعہ جو اقبال نے نقل کیا ہے اور اس سے تنقیدی نظریہ اخذ کیا ہے یہ ہے”ایک دفعہ قبیلہ بنو عیس کے مشہور شاعر عنترہ کا یہ شعر حضرت رسول کریم ﷺ کو سنایا گیا۔

ولقد بیت على الطوى واظله

حتى انال به کوہم الماکل

(ترجمہ) میں نے بہت سی راتیں محنت ومشقت میں بسر کی ہیں تا کہ اکل حلال کے قابل ہوسکوں۔

رسول اللہ ﷺ جن کی بعثت کا مقصد وحید یہ تھا کہ انسانی زندگی کو شاندار بنائیں اور اس کی آزمائشوں اور سختیوں کو خوش آئند اور مطبوع کر کے دکھائیں اس شعر کو سن کر بے انتہا محفوظ ہوئے اور اپنے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ کسی عرب کی تعریف نے میرے دل میں اس کا شوق ملاقات نہیں پیدا کیا لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے نگار ندہ کے دیکھنے کو میرا دل بے اختیار چاہتا ہے“

اقبال نے اس سے جو تنقیدی نظریہ اخذ کیا ہے وہ یہ ہے”رسول اللہ ﷺ نے جو عزت عنترہ کو بخشی اس کی وجہ ظاہر ہے۔عنترہ کا شعر ایک صحت بخش زندگی کی جیتی جاگتی بولتی چالتی تصویر ہے۔اس سے صنعت کے ایک دوسرے بڑے اصول کی شرح ہوتی ہے کہ صنعت حیات انسانی کے تابع ہے۔اس پر فوقیت نہیں رکھتی“

سوز”یقین“۔ان دو اہم تنقیدی نتیجوں (۱) صنائع وبدائع کے محاسن کا زندگی کے محاسن ہونا ضروری نہیں اور (۲) صنعت حیات انسانی کے تابع ہے۔اس پر فوقیت نہیں رکھتی‘ کے علاوہ اقبال نے فنون لطیفہ اور خصوصاً عارفانہ شاعری کی ایک بڑی قدر جاوید نامہ میں روی کی زبانی بیان کی ہے۔یہ حرارت ایمان یا سوم یقین ہے۔

گفت آں شعرے کہ آتش اندر وست......اس اواز گری اللہ ہوست

آں نوا گلشن کند خاشاک را......آں نوا بر ہم زند افلاک را

آں نوا بر حق گواہی می دہد...... با فقیراں بادشاہی می دہد

خوں از و اندر بدن سیارتر...... قلب از روح الامیں بیدار تر

اے بسا شاعر کہ از سحر ہنر...... رہزن قلب است و ابلیس نظر

لیکن یہ تیسری تنقیدی قدر خالص مذہبی ہے اور اسے نظریہ فن میں پوری طرح حل نہیں کیا گیا ہے۔

عجمیت

لیکن فارسی اور اردو شاعری کے زیادہ تر حصہ اسلامی مصوری اور دوسرے بہت سے فنون لطیفہ میں زندگی بخش عربی اثر کم ہے۔ اس کی جگہ وہ ایرانی اثر ہے جس کو اقبال نے ''عجمیت'' کا نام دیا ہے۔ خلافت راشدہ اور بنوامیہ کے زمانے میں اسلامی ادبیات اور فن تعمیر پر عرب اثرات غالب رہے۔ لیکن خلافت عباسیہ خصوصاً ہارون الرشید کے زمانہ سے ایرانی شکست خوردہ تمدن نے دنیائے اسلام کے ایک بہت بڑے حصے میں عربی تمدن کو اپنے رنگ میں رنگ لیا اور اسلامی تمدن کا رنگ عجمی ہو گیا۔

یہ عجمیت خالص ایرانی بھی نہیں تھی۔ اسے آریائی کہنا زیادہ درست ہوگا اس کے بہت سے نظریات اور تصورات یونانی تھے۔ بہت سے جو ایرانی ہی تھے وہ بھی یونان یا مغرب کے راستے اسلامی تمدن تک پہنچے تھے۔ اس عجمیت میں نہ صرف ساسانیوں اور ہخامنشیوں کی تمدنی میراث تھی اس میں نوفلاطونیت ارسطو کی پرستش مانی کا مسلک متھرائیت بعض ہندوستانی ادبی اور تمدنی اثرات غرض کئی طرح کے عناصر شریک تھے۔

یہ عجمیت باعتبار تمدن عربیت اور سامیت سے یقیناً زیادہ ارتقایافتہ تھی لیکن اس کا تمدن مدنی اور مصنوعی تھا اور اسی لئے اس میں روایات بھی مصنوعی اور مدنی قسم کی تھیں۔ یونانی اثرات نے ان کو سکونیت میں حل کر دیا تھا۔ بہت سے ایسے قدیم مذہبوں اور مسلکوں کے اثر سے (جو یونانی تمدن سے بہت زیادہ پرانے اور ابتداء میں سامی الاصل تھے) مثلاً مسلک اڈونس وغیرہ سے اس میں بہت سے ساحرانہ اعتقادات آ گئے تھے۔ القصہ عجمیت انسانی زندگی اور نظام حیات کو ایک مسلسل روایت سمجھتی تھی اور اسی کا پابند بنانا چاہتی تھی۔

جلال بے جمال

عجمی فنون لطیفہ۔ مثلاً بیشتر اردو اور فارسی شاعری وسط ایشیاء اور مغلیہ ہندوستان کی مصوری مغلیہ فن تعمیر اور باغات۔ میں حسن و جمال یقیناً بہت زیادہ ہے اور اسی لئے اسلامی تمدن عجمی پیمانوں میں مقید ہو گیا۔ یہ چاندنی رات کا سا ٹھنڈا حسن ہے اس میں روز روشن کی تب و تاب نہیں۔ یہی نہیں بلکہ عجمیت میں جمال

مقصود بالذات ہے۔ ایک لحاظ سے تقریباً تمام کے تمام عجمی فنون لطیفہ فن برائے فن کو بہت زیادہ اہمیت دیتے رہے ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارسطو کی تعلیم کے مطابق انھوں نے ''لطف و حظ'' کے ساتھ ساتھ ہدایت کا بھی خیال رکھا لیکن چند شاعروں اور ادیبوں کے علاوہ جو مشرقی روایات کے مطابق اخلاقیات کے بہت ولدادہ تھے۔ مثلاً سعدی ابن یمیں وغیرہ اکثر و بیش تر کے یہاں جمال ہی جمال ہے اور اخلاق کی قدر محض اضافی طور پر نمایاں ہوتی ہے۔

اس جمال میں جلال نہیں۔ جراءت نہیں جہاں کہیں اس میں امید و رجائیت ہو جیسے حافظ شیرازی کے کلام میں وہاں بھی یہ رندی اور مستی اور خود فراموشی (یہ سب عجمیت کی خصوصتیں ہیں) میں ڈوبی ہوئی ہے۔ یہ فنون لطیفہ کی دبی قدر جلال کے قضاد ہے۔

اقبال کو عجمی شاعری پر بھی سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ دریائے ناپیدا کنار تو ضرور ہے اس میں موتی ملتے ہیں مگر نہنگ نہیں۔

عجم بحریست ناپیدا کنارے...... کہ در دے گوہر الماس رنگ است
لیکن من نہ رانم کشتی خویش...... بدریائے کہ ہو جش بے نہنگ است

اس عجمیت کے موتی کیا ہیں۔ استعارے کنائے اشارے تشبیہیں رعایت نظمی اور بہ لحاظ موضوع فنائیت عشق مجازی و حقیقی بادہ گلگوں ساقی گل و لالہ بلبل و قمری حسن چاردہ سالہ شب دیجور وصال مختصر جفا و دفا۔ صدی کے بعد صدی گذرتی رہی یہی شاعری یہی عاشقی یہی رندی ایران ترک ہندوستانی مسلمانوں کے دل و دماغ پر حاوی رہی۔ مصوری صرف خطوط ہی خطوط رنگ ایسے جن میں چمک زیادہ ہے مگر خطوط کی طرح ان میں بھی زندگی نہیں (میرے خیال میں دیباچہ مرقع چغتائی میں اقبال نے چغتائی کی تصویروں کی جو تعریف کی ہے وہ محض رسمی ہے۔ فن تعمیر میں بھی روایتی داغ بیل روایتی خاکے روایتی نقش دنگار ہیں۔ یہ آرٹ جمال کی ذہنی آرام طلبی کی سرحدوں میں پناہ لینا اور فرار سکھاتا ہے اس میں زندگی کے مقابل خم ٹھونک کے کھڑا ہونے کی صلاحیت نہیں۔

ہو شعر عجم گرچہ طرب ناک و دلاویز...... اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں...... بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہو...... جس سے متزلزل نہ ہوئی دولت پرویز
اقبال یہ ہو خارہ تراشی سوز ماز...... از ہر چہ بہ آئینہ نمایند بہ پرہیز

نزاکت:۔ عجمیت کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بڑی لفظی معنوی اور تکنیکی نزاکت ہے۔ یہ مدنی ثقافت اور برسوں کی روایت پرستی سے پیدا ہوا ہے۔ نزاکت خیال اور نزاکت بیان کی جو جو مثالیں فارسی اور اردو شاعری میں ملتی ہیں ان کی مثال اور کہیں نہیں ملے گی۔ اسی نزاکت خیال اور نزاکت بیان کو ”خیال آفرینی“ ”تخیل“ اور مضمون آفرینی‘ کے نام دیئے جاتے ہیں۔ لیکن ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ روایتی مضامین کے بال کی کھال کھینچنے کے سوا کچھ اور نہیں۔ عجمی شاعری اور فنون لطیفہ کی تمام تر نزاکت محض موشگافی ہے۔ وہی ”رگ گل سے بلبل کے پر باندھتے ہیں‘ والا مضمون بار بار ملتا ہے۔

از نزاکت ہائے طبع موشگاف او مپرس...... کز دم بارے زجاج شاعر ما بشکند
کے تواند گفت شرح کارزار زندگی...... می پر در نگش حبابے چوں بدریا بشکند

فنائیت

صحت مند شاعری کی ایک بہت بڑی قدر قوت ہو جو حیات کی بھی ایک بڑی اہم قدر ہے۔ اس نزاکت سے اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور جب شاعری میں قوت ہی باقی نہیں رہتی تو وہ بقا کا پیغام نہیں دیتی۔ اس کا لطف موت کا لطف اس کی مستی موت کی مستی ہو جاتی ہے۔ اس لئے عجمی شاعری نے تصوف میں فنائیت کے پیغام کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ قطرے میں تاب حیات نہیں تھی اس نے دریا میں فنا ہو جانے کو عین عشرت جانا۔ اس متصوفانہ فنائیت کے خلاف جو عجمی شاعری کی خاص پروردہ ہوا اقبال نے ساری عمر جہاد کیا۔ سراج الدین پال صاحب کے نام اپنے 10 جولائی سنہ 1916ء کے مکتوب میں وہ لکھتے ہیں۔

”حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل وشعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس کے دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے یہ ایک نہایت Subtle طریقہ تنسیخ کا ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو ونما نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ان کا آبادی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی ان شعراء نے نہایت عجیب وغریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شئے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجہ کی سعادت قرار دیتا ہے۔

اقبال کا خیال فنائیت اور وحدت الوجود کے تصورات ہندوستانی اور ایرانی مذہبی تفکرات میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ • بانی کے اثرات نے یورپ میں بھی قرون وسطیٰ سے قبل اور عین قرون وسطیٰ کے زمانے میں بعض عیسائی مسلکوں کو بہت متاثر کیا۔ رفتہ رفتہ اسلامی تصوف اس رنگ میں رنگ گیا اور خالص عربی تمدن کے منطقوں مثلاً اندلس میں بھی فنائیت کا اثر نمایاں ہے۔ مثلاً ابن عربی کی تصانیف میں اقبال نے بھی حضرت مجدد الف ثانی کی طرح ابن عربی کے متعلق مجموعی طور پر یہ رائے قائم کی ہے کہ ''او مقبول است وسخن او نا مقبول''۔

اقبال نے سراج الدین پال صاحب کے نام ایک اور خط میں جو 19 جولائی سنہ 1916ء لکھا ہوا ہے ابن عربی سے لے کر انیس ودبیر تک اس فنائی رجحان پر نظر ڈالی ہے۔

''تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے (جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں اس پر میں انشاء اللہ مفصل لکھوں گا اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے اگر اسے صوفی سمجھا جائے یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہئے تھا۔ جس قوم میں طاقت وتوانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہوگئی تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک توانائی ایک حسین وجمیل شئے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی وکاہلی اور اس شکست کو جوان کو تنازع للبقا میں ہو چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستانی کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنو کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا''

(۱۴) شاعری ہیئت اور تکنیک

یہاں تک ہم نے اقبال کے نظریہ فن کا مجموعی طور پر جائزہ لیا ہے۔ اکثر انھوں نے فن کے بجائے محض شاعری کے اصول پر بحث کی ہے۔ لیکن جو اصول اور جو قدریں انھوں نے شاعری کیلئے مقرر کی ہیں وہ تمام فنون لطیفہ پر صادق آتی ہیں۔ کیونکہ ان کا تعلق آرٹ کے موضوع اور اس کی ماہیئت سے ہے۔ خارجی ہئیت اور تکنیک سے نہیں۔ اصل میں مختلف فنون لطیفہ ایک دوسرے سے زیادہ تر محض اپنی خارجی تکنیک ہی میں مختلف ہیں۔ وجدان کبھی الفاظ سے آرٹ کی تخلیق کرتا ہے کبھی آواز سے کبھی خطوط ورنگ سے کبھی سنگ وخشت سے یہ سب آرٹ کا خام مواد ہیں۔ سرچشمہ وہی وجدان ہے اور مقصد وہی ایک ہے حیات اجتماعی

کو توانائی کی امداد اور اس کا اظہار۔

آسان گوئی

جہاں تک شاعری کی ہئیت اور تکنیک کا تعلق ہے اقبال نے افادیت کو مقدم سمجھا ہے۔ اس لئے وہ آسان گوئی کو بڑی اہمیت دیتے ہیں یہ ایلیٹ کے جدید کلاسیکی نظریئے کے بالکل برعکس ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ شاعر کو ضمیر وجود تک پہنچ کے مضمون کی تلاش کرنی چاہئے لیکن جب مضمون مل جائے تو پھر اسے بڑی آسانی اور سادگی سے ادا کرنا چاہیئے تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ افراد تک پہنچ سکے۔

خوشا کسے کہ فرو رفت در ضمیر وجود...... سخن مثال گہر بر کشید و آسان گفت

اقبال کے اپنے کلام میں بھی دقت پسندی نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اکثر مقامات پر اقبال کا کلام سمجھنے میں دقت ہوتی ہے اور اسی لئے اقبال کے متعلق طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ لیکن یہ دقت محض اس وجہ سے ہو کہ اقبال کی شاعری کا پس منظر بڑا عالمانہ اور حکیمانہ ہے یہ اسی قسم کی دقت ہے جو ہمیں دانتے اور ملٹن کا کلام سمجھنے میں پیش آتی ہے۔ لیکن اگر ہم اقبال کے اس علمی پس منظر اور ان کے تفکر کے عام رجحان سے ذرا بھی واقف ہو جائیں تو پھر یہ دقت باقی نہیں رہتی۔

اقبال کی شاعری میں علامات و رموز بھی ہیں۔ مثلاً لالہ و شاہین وغیرہ، مگر ان کا مفہوم قریب قریب متقین ہے۔ اقبال کی علامات میں وہ ''سیال'' ابہام نہیں جو انیسویں صدی کی فرانسیسی رمزیت میں پایا جاتا ہے۔

مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں کہ اقبال کے کلام میں رمزیت کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں اور خصوصیت سے فرانس کی رمزی تحریک کو جس طرح بعض تنقید نگاروں نے اقبال کی نام نہاد ''رمزیت'' سے خلط ملط کر دیا ہے اس حد تک ان کی رائے تنقیدی تجزیے کی مشکل ہی سے متحمل ہو سکے گی۔

رمز نگاری نے دراصل مثالیہ نگاری Auegalzatwn کی طرح قرون وسطیٰ میں فروغ پایا۔ دونوں ارادہ منقسم کی پیداوار ہیں۔ لیکن دونوں میں بنیادی فرق ہے اس پر سی' ایس' یوالیس' نے اپنی بے نظیر کتاب میں بڑے کمال سے بحث کی ہے۔ ذہن انسانی غیر مادی اور مادی کی مساوات کو دو طرح استعمال کر سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ پہلے کوئی غیر مادی واقعہ لیا جائے مثلاً کسی کے اپنے تجربے کے جذبات اور پھر ان کے اظہار کیلئے مری اور مادی علامات اور اظہاری سلسلوں کی تخلیق کی جائے۔ یہ مثالیہ ہے۔ استعارہ

کا تعلق بھی اسی سے ہے کیونکہ استعارہ (Metaphar) یا شبیہ (Image) دراصل مثالیہ (Auegary) کا خلاصہ اس کا تخم یا اس کا جوہر ہے۔ یہی وہ رمز د کنایہ ہے جس کا اقبال نے اس شعر میں ذکر کیا ہے۔

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی ست...... حدیث خلوتیاں جز بہ رمز دایمانیت

اور یوں بھی یہ شعر ذرا سخن گسترانہ قسم کا ہے یہ پوری غزل نظیری کے انداز میں لکھی گئی ہے جو عجم کی چند حر کی غزلیات میں بڑا اونچا مقام رکھتی ہے جس کا مطلع یہ ہے۔

گریز داز صف ما ہر کہ مرد غوغانیت...... کسے کہ کشتہ نہ شداز قبیلہ مانیت

مثالیہ استعارہ تشبیہ اوران سے متعلقہ علامات (مثلاً اقبال کا شاہین) سب اظہاری علامات ہیں۔ زبان اور فکر کا تقاضا ہی یہ ہے کہ وہ غیر مادی کو مادی اور مری شکلوں میں ظاہر کرے۔

بلکہ قرون وسطی میں بھی Symlolism یا کیتھولک عقیدے کی مناسبت سے Sacramentalism کہتے تھے اور جس کا کافی موزوں اردو ترجمہ "رمزیت" ہے۔ رمزیت کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ اگر ہمارے جذبات جو غیر مادی ہیں مادی ایجادات کے ذریعہ نقل کئے جا سکتے ہیں یا پھر یہ بھی ممکن ہے کہ خود ہماری مادی دنیا کسی اور غیر مرئی دنیا کی نقل ہے۔ اس طرح رمزیت کا مقام اس افلاطوفانی عالم اعیان سے دور نہیں (اور قرون وسطی کی رمزیت پر ایشیاء اور یورپ دونوں جگہ نو فلاطونیت کا بڑا اثر پڑا ہے) جس پر اقبال نے بڑی شدت سے حملہ کیا ہے۔ رمزیت ذی حواس نقلوں میں ماوراشیاء کا معاۂ کرنے کی کوشش ہے "نقل" میں "عین" یا "نقش اول" کا مشاہدہ ہے یہ نظیری عراقی اور حافظ کا مقام ہے۔ اقبال کا نہیں۔

رمزیت اور مثالیت (مثالیہ نگاری استعارہ شبیہ) کا یہ فرق بہت اہمیت رکھتا ہے۔ رمزیت ایشیاء اور یورپ میں یونان سے پھیلی، پوری تفکر میں اس کی پہلی موثر نمود افلاطون کے مکالمات میں ملتی ہے۔ مثلاً افلاطون کے یہاں آفتاب خبر کی نقل ہے۔ وقت ابدیت کی چلتی پھرتی تصویر ہے۔ تمام مری اشیاء صرف اس حد تک موجود ہیں جس حد تک عین اشکال کی کامیابی سے نقل کر سکتی ہیں۔ یورپ میں

رمزیت قرون وسطی میں فلاطونیت اور نو فلاطونیت کے ساتھ پھیلی اور سینٹ آگسٹن میک روبیس اور سینٹ ہیوگو کے وکٹور کی تحریروں میں نمایاں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ عرب اور اسلامی ذرائع سے مغرب تک پہنچی ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد رمزیت نے بجائے فلسفے کے شاعری کو اپنا خاص مرکز بنایا اور انیسویں صدی

کی رومانی شاعری میں بھی ہمیں بہت کافی رمزیت ملتی ہے۔اس کے برعکس مثالیہ نگار یا استعارد نگار جس کا مقصد اظہار میں صحت اور صفائی پیدا کرنا ہے رموز وعلامات کو عالم اعیان کی نقل سمجھ کے نہیں بلکہ غیر مادی جذبات اور تصورات کی مادی تشکیل کیلئے استعمال کرتا ہے۔ایک بے مثل جملہ میں سی۔ایس۔لیوس نے رمزیت اور مثالیہ کے فرق کو ظاہر کیا ہے۔''رمزیت ایک طرز تفکر ہے اور مثالیہ ایک طرز اظہار ہے''۔

جو تحریک رمزیت فرانس کے رجعت پسند شعراء رین بوتالارمے' درلین وغیرہ کے یہاں ملتی ہے وہ محض ٹھٹکتی ہوئی رومانیت ہے۔اس کا کوئی ثبوت نہیں بلکہ بظاہر اس کا کوئی امکان نہیں معلوم ہوتا کہ اقبال اس رجعت پسند تحریک رمزیت سے واقف تھے۔ہاں اس کا امکان ہیکہ گوئٹے اور اس کے ساتھیوں کی ابتدائی رومانی شاعری میں انھوں نے بھی رمزیت کے کچھ تصورات سے واقفیت حاصل کی ہے۔جس حال ہی میں Modern Laanguage Review میں ایک بڑا دلچسپ تحقیقی مضمون شائع ہوا ہے اس مضمون کی روشنی میں اور بھی واضح ہو جاتا ہے کہ رمزی تحریک کے فرانسیسی علم بردار ابتدائی صحت مند رومانیت پر کتنے ہی حملے کیوں نہ کریں وہ خود رومانیت کے آخری دور کی اس بیماری اور زوال آمادگی کی پیداوار ہیں جس کا پروفیسر ماریو پراتس نے اپنی بے مثل کتاب ''رومانی کرب'' میں بڑی خوبصورتی سے تجزیہ کیا ہے۔انگریزی میں اس فرانسیسی رمزی تحریک پر سب سے بہتر کتاب **Bowra** کی **The Herilage of Symbolism** ہے اس کے تجزیئے میں بھی رمزیت میں زوال پسند رومانی محرکات جابجا نمایاں ہو جاتے ہیں اور اگر ان فرانسیسی رمزنگاروں کا کلام پڑھ جائیے تو بجز ابہام اور نظم آزاد کے کچھ نہیں ملتا۔فرانس کی اس رمزی تحریک کے نمائندوں کا ادعا تھا کہ شاعری کا حلقۂ عمل مبہم اور نازک تاثرات سے شروع ہوتا ہے۔شاعر کو چاہئے کہ وہ بجائے اشیاء کا نام لینے کے ان اشیاء کا تصور تشبیہوں کے ذریعے پیدا کرے۔یہ تشبیہیں اشیاء کی علامات بن جائیں۔یہ تو نظریہ تھا۔عمل یہ فرانسیسی رمزی شاعری حد سے زیادہ ابہام میں مبتلا ہوتی گئی تشبیہوں میں اشیاء کا تصور بھی معین نہ رہا اور آخر میں یہ نظریہ تقویت پکڑنے لگا کہ بجائے الفاظ کے معانی کے اگر صرف ان کا صوتی یا غنائی اثر اشیاء کا دھندلا سا تصور پیدا کردے تو کافی ہے۔مالارمے نے شاعری کو ایک ایسا آرٹ قرار دیا ہے جو کتاب کے اوراق پر نغمے کو منتقل کرنے میں کامیاب ہو سکے۔غرض اس ابہام کی بدولت اس کی کوشش نظریاتی اور عملی طور پر کی گئی کہ شاعری کو موسیقی سے قریب تر کر دیا جائے جس میں احساس کافی ہے۔معانی کی ضرورت نہیں۔یہ شاعری موسیقی کی طرح صرف کنایہ اور اشارہ سے اثر کرتی ہے۔یہ ابہام عمداً شاعری میں داخل کیا گیا ہے۔دیلری

کا کہنا ہے کہ ”شاعری میں اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ کوئی شخص اپنا مافی ضمیر واضح طور پر دوسرے تک پہنچائے۔شاعری کا کام اس دوسرے شخص میں ایسی کیفیت پیدا کرنا ہے جو ٹھیک بالکل ایسی ہی ہو جیسی کیفیت خود شاعر محسوس کرتا ہے“اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاعر کوئی فکر کوئی معنی و مطلب دوسروں تک نہیں پہنچاتا‘ وہ صرف اپنی وجدانی کیفیت اپنا احساس دوسروں تک پہنچاتا ہے تاکہ دوسروں کو اپنے شعور کی سطح پر لے آئے۔ان فرانسیسی رمزنگاروں کے یہاں زبان کا مقصد بھی بہت مختلف ہے۔کیونکہ رمزیت کے آرٹ کی بنیاد ایسی زبان پر ہے جو مبہم اور موہوم تصورات پیدا کرتی ہے اور جو حقائق کے ارسال اور منتقلی کا ذریعہ نہیں چونکہ ”فکر“ کو اس تحریک میں محض ثانونی یا ضمنی مقام حاصل ہے اس لئے رمزی نظم میں کسی ہیئتی اور منطقی وحدت کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔اگر کوئی وحدت ہو تو اس کا ماخذ اور سر چشمہ شاعر کی شخصیت اور اس کے انا کے علاوہ اور کچھ نہیں۔یعنی یہ وحدت نفسیاتی ہوتی ہے منطقی نہیں یہ تحریک انیسویں صدی کے اواخر میں نمودار بھی ہوئی اور ختم بھی ہوگئی۔اس نے سوائے چند شعراء کے بے مثل کلام کے (جو خواہ کسی طرح کی شاعری کرتے اپنی خداداد صلاحیت اور کیف واثر کی وجہ سے ہمیشہ پڑھے جاتے) اور نظم آزاد کی ایجاد کے دنیائے ادب پر کوئی دیرپا نقش نہیں چھوڑا۔اور ظاہر ہے کہ اقبال کی شاعری کو نظریہ اور عمل دونوں میں اس تحریک سے دور کا واسطہ نہیں۔کیونکہ اقبال کی شاعری کی ساری وجہ جواز افادیت ہے۔جو بجز واضح اور ذمہ دار معروضی اظہار کے ممکن نہیں۔

بجائے اس سارے رمزی گورکھ دھندے کے اقبال نے قدرتی اپج سادگی اور دلکشی ہی کو شاعری کے کیف واثر کا تکنیکی معیار قرار دیا ہے۔یہاں تک کہ اقبال کے نزدیک اسلوب اور لذت زبان بھی ضمنی اور اضافی چیزیں ہیں۔

نہ زبان کوئی غزل نہ زبان سے باخبر میں...... کوئی دل کشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

الہام اور اکتساب

اقبال کے نزدیک باعتبار نوعیت شاعری الہامی شئے ہے اکتسابی نہیں۔شاعری چشم فطرت کا آنسو ہے۔پہلے وہ سینہ فطرت میں اندر ہی اندر پیچ وتاب کھا کے عالم وجدان میں آنسو بنتا ہو تب کہیں اس کی مژگاں تک پہنچتا ہے اور وہیں ٹھہرا رہتا ہے کیونکہ وہ فطرت کی تڑپ کا ستارہ ہے۔وہ غلط قدروں اور غلط مقامات کے خس وخاشاک پر نہیں ٹپکتا۔

چو اشک اندر دل فطرت تپیدم...... تپیدم تا بچشم او رسیدم

درخش من زمژ گانش تواں دید...... کہ من بر برگ کاہے کم چکیدم

الہامی کیف شاد کو کبھی حاصل ہوتا ہے کبھی نہیں

کرم شب تاب است شاعرور شبستان وجود...... در پر دبالش فروغے گاہ ہست وگاہ نیست

باوجود اس کے کہ شاعری الہام والقا کی چیز ہے جہاں تک اس کی خارجی تکنیک کا تعلق ہے اس پر اکتساب اور کوشش ہی سے قابو پایا جاسکتا ہے۔ بغیر کوشش اور محنت کے خود وہ اپنا صحیح راستہ نہیں تلاش کرسکتا۔ یہ شاعری کی صرف خارجی تشکیل نہیں۔ اس کے موضوع اور مضمون کی تشکیل بھی ہے شاعری میں اندرونی ربط اور واضح اور صاف معانی پیدا کرنا وجدانی الہام میں اکتساب اور کوشش سے نظم وضبط قائم کرنا ہے۔

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خداداد...... کوشش سے کہاں مرد ہنر مند ہے آزاد

خون رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر...... میخانہ حافظ ہو کہ بت خانہ بہزاد

بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا...... روشن شرر تیشہ سے ہے خانہ فرہاد ایک اور جگہ

نادان ادب وفلسفہ کچھ چیز نہیں...... اسباب ہنر کیلئے لازم ہو تگ ودو

فطرت کے نوامیس پہ غالب ہے ہنر مند...... شام اس کی ہے مانند سحر صاحب پرتو

غرض کوشش کے بغیر مفر نہیں اور یہ بھی حرکت ہی تو ہے جو خود شاعری کی ایک بہت بڑی اندرونی اور بنیادی قدر رہے۔

شاعری: علمی تنقید

اقبال نے جم کر کسی شاعر یا کسی ملک کی شاعری پر تنقید نہیں کی مگر ان کے کلام میں مختلف ممالک کے شعراء پر بعض بڑی دلچسپ رائیں اور تنقیدی جملے ملتے ہیں جن کا ان کے عام نظریہ فن سے تعلق ہے۔ اور جن سے ان کا عام نظریہ فن سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

فارسی شعراء

سب سے زیادہ انہیں فارسی شعرا سے لگاؤ تھا۔ فارسی شاعری میں ان کی نظر کی وسعت کا اندازہ انکے پورے کلام سے اور چند خطوط سے ہوتا ہے جو انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کے اعتراضات کے جواب میں انکو 3 اکتوبر سنہ 1915ء 2 نومبر سنہ 1918ء 23 اکتوبر سنہ 1918ء 30 اکتوبر سنہ

1918ء کو لکھے ہیں۔ اور جن میں انھوں نے اپنے مستعملات کے جواب میں فارسی اساتذہ کی اسناد پیش کی ہیں ان خطوط سے یہ بھی انداز ہ ہوتا ہے کہ شاعری کی خارجی تکنیک پر بھی انہیں کافی عبور تھا۔

فارسی اساتذہ میں سب سے زیادہ فیض انہوں نے مولانا روم سے حاصل کیا لیکن رومی کے کلام پر تنقید ان کے یہاں تقریباً مفقود ہے۔ کہیں کہیں تنقیدی اشارے نظر آجاتے ہیں۔ مثلاً ارمغان حجاز کی دو رباعیوں میں مولانا روم کے کلام کے جلال عشق اس کی بلندی اور مردانگی کا ذکر کیا ہے۔

سراپا درد و سوز آشنائی...... وصال او زباں دان جدائی
جمال عشق گیر از نئے او...... نصیبے از جلال کبریائی
خیالش با مہ وانجم نشنید...... نگاہش آں سوئے پردین بیند
دل بے تاب خود را پیش او نہ...... دم او رعشہ از سیماب چیند

شاعری اور فقر

مولانا روم کی شاعری اور ان کی ذات میں بڑی خاص صفت جو انھیں نظر آتی ہے وہ باشکوہ فقر کی ہے۔ اقبال کے نزدیک شاعری اور فقر میں بڑا تعلق ہے یہ پرشکوہ فقر دریوزہ گری نہیں۔ سوال تو خودی کی کمزوری کی نشانی ہے۔ یہ فقر مقام کبریا کا فقر ہے جس کی شان وشوکت سے آمروں اور جابروں کو لرزہ آجائے۔

ز رومی گیر اسرار فقیری...... کہ آں فقر است محسود امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از دے...... رسیدی بر مقام سربزیری

رومی نے اقبال کو گدایانہ فقر نہیں شاہانہ فقر کے آداب سکھائے۔

خودی تا گشت مہجور جدائی...... بہ فقر آموخت آداب گدائی
ز چشم مست ساقی دام کردم...... سرورے از مقام کبریائی

جاوید نامہ میں بھرتری ہری اور غنی کشمیری دونوں شاعرانہ درویشی کے نمونے ہیں۔ بھرتری ہری کے متعلق وہ لکھتے ہیں۔

شاعر رنگیں نوا طاہر غنی...... فقر او باطن غنی ظاہر غنی

سنائی کے فقر پر پہلے انھیں اعتراض تھا اور وہ اسے افلاس پسندی اور قناعت سمجھ کے اسے تعلیم اسلام کے خلاف قرار دیتے تھے مثلاً اس کو مکتوب میں جو انھوں نے 10 جولائی سنہ 1916ء کو سراج الدین پال

کے نام لکھا تھا۔اور جس کا ذکر اور حوالہ اس سے پیشتر دیا جا چکا ہے۔لیکن معلوم ہوتا ہے اس کے بعد حکیم سنائی سے اقبال کی عقیدت بڑھتی ہی گئی اور سنائی اور رومی کا اپنے فیض حاصل کرنے کے سلسلے میں انھوں نے ایک جا ذکر کیا ہے۔

نصیب از آتشے دارم کہ اول...... سنائی از دل رومی بر انگیخت

سفر افغانستان کے دوران میں حکیم سنائی سے ان کی عقیدت بہت بڑھ گئی۔مولانا سید سلیمان ندوی نے سنائی کے مزار پر اپنے اور اقبال کے جانے کا حال اپنے سفرنامے میں لکھا ہے۔

"حکیم سنائی کی جلالت شان سے کون واقف نہیں۔ہم سب اس منظر سے متاثر تھے۔مگر ہم سب سے زیادہ اثر ڈاکٹر اقبال پر تھا' حکیم ممدوح کے سرہانے کھڑے ہوکر بے اختیار ہو گئے اور دیر تک زور زور سے روتے رہے' اپنی مثنوی "مسافر" میں انھوں نے سنائی کے اور اپنے شاعرانہ فرائض اور مقام کا موازنہ کیا ہے۔سنائی نے وحدت الوجود کی شاعری کی اقبال نے وحدت الشہود کی سنائی نے ایمان کی تفسیر کی اقبال نے مرد مومن یا انسان کامل کے تصور کو پیش کیا۔لیکن دونوں کا ماخذ قرآن مجید ہی ہے۔

آں "حکیم عیب" آں صاحب مقام...... "ترک جوش" رومی از ذکرش تمام

من ز "پیدا" اوز "پنہاں" در سرور...... ہر دو را سرمایہ از ذوق حضور

اونقاب از چہرہ ایمان کشود...... فکر من تقدیر مومن وانمود

ہر دو را از حکمت قرآن سبق...... اوز حق گوید من از مردان حق

سنائی کی اصلی تعلیم بہر حال فقر ہی کی ہے۔سنائی کی روح کہتی ہے۔

راز داں خیر و شر گشتم زفقر...... زندہ و صاحب نظر گشتم زفقر

یعنی آں فقرے کہ داند راہ را...... بیند از نور خودی اللہ را

بیدل

بیدل کے کلام سے اقبال کو بالکل مختلف وجوہ سے دلچسپی ہے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ بیدل کی ہیئت اور تکنیک جو عجمیت کا نقطہ' معراج ہے اور جس نے غالب کو اتنا متاثر کیا اس کا اقبال کے اپنے کلام پر کوئی اثر نہیں۔لیکن بیدل کی موضوعی حرکت میں کچھ ایسا قدرتی تموج ہے کہ اقبال کو وہ اپنے تصور خودی سے بہت قریب معلوم ہوتی ہے۔مثلاً ایک مقام پر جب کہ وہ اس عالم کے وجود ہی کے متعلق (باوجود اپنے مکمل اثباتی نظام تفکر کے غالباً شاعرانہ انداز میں غور کر رہے تھے کہ

کیا خبر! ہے یا نہیں ہے تیری دنیا کا وجود

تو بے دل کے ایک مصرعے میں انھیں خودی کی وسعت اور ہمہ گیری کے امکان کی بڑی اچھی مثال اور تشبیہ مل گئی جو ساری کائنات پر اگر چاہے تو حاوی ہو سکتی ہے۔

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن

رنگ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

عجمی شاعری میں بے دل کا مقام ایک معجزہ سے کم نہیں، روایتی زبان اور اسلوب کی تنگنائے کو پار کر کے اس شاعر میں یہ غیر معمولی حرکت یہ گرمی یہ تپش کہاں سے آ گئی جس کا حافظ عراقی عرفی وغیرہ کسی کے یہاں پتہ نہیں؟ یوں بے دل انحطاط کے زمانے کا شاعر تھا۔ شاید بجھنے سے پہلے عجمیت کی شمع نے بے دل میں سنبھالا لیا۔ اگر حمید احمد خاں صاحب کا بیان صحیح ہو تو اقبال غالب پر بے دل کی حرکی اثر کے قائل نہیں تھے ۔طرز بہار ایجادی بے دل مرزا غالب کو لاکھ پسند آیا ہو لیکن بیدل کی حرکت غالب میں منتقل نہ ہو سکی۔ اس سوال پر کہ ''آپ نے غالب اور بیدل کے متعلق فرمایا تھا کہ آپ کی رائے میں غالب نے بیدل کو سمجھا ہی نہیں ۔آپ نے یہ بھی کہا تھا کہ بیدل کا تصوف (Dynamic) (حرکی) ہے اور غالب کا Static (سکونی) اس کے جواب میں اقبال نے غالب کے متعلق یہ ذرا سی ترمیم کی کہ Inclinedto static (مائل بہ سکون)

بیدل کے کلام کی حرکیت کی اقبال نے یوں تشریح کی ''بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحب خرام ہے۔ اس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان وسکون سے الفت ہے۔ بیدل نے ایک شعر لکھا ہے ''خرام می کاشت'' کی ترکیب استعمال کی ہے (گویا سکون کو بھی بہ شکل حرکت دیکھا ہے۔ مثالیں اس وقت یاد نہیں ہیں لیکن اگر آپ بیدل کا کلام پڑھیں تو بہت سے اشعار ہاتھ آجائیں گے۔ نقش بندی سلسلے کہ حضرت مجدالف ثانی سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد بھی یہی ہے۔ نقش بندی مسلک حرکت اور رجائیت پر مبنی ہو مگر چشتی مسلک میں قنوطیت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے اسی وجہ سے چشتیہ سلسلے کا حلقہ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہو مگر ہندوستان سے باہر افغانستان بخارا ترکی وغیرہ میں نقش بندی مسلک کا زور ہے۔ دراصل زندگی کے جس جس شعبے میں تقلید کا عنصر نمایاں ہے اس میں حرکت مفقود ہوتی جاتی ہے۔ تصوف تقلید پر مبنی ہے۔ سیاسیاست فلسفہ شاعری یہ

بھی تقلید پر مبنی ہیں۔

بیدل کی مشکل پسندی کے متعلق ان کی رائے تھی کہ ''تھوڑی سی کاوش سے یہ مشکل دور ہوسکتی ہے۔ بیدل نے اپنی خاص اصطلاحات وضع کر رکھی ہیں جنہیں وہ اپنے اشعار میں استعمال کرتا ہے۔ اگر ان اصطلاحات کو پہلے سمجھ لیا جائے تو بیدل میں مشکل باقی نہیں رہتی۔ بیدل اس قابل ہے کہ اس کا مطالعہ بغور کیا جائے۔

حافظ

حافظ شیراز کو اقبال نے عجمیت کا خاص نمائندہ قرار دیا ہے۔ عجمیت کا سارا زندگی رہا افسوس وسحر حافظ کے کلام میں خالص ترین نغمہ بن کے جمع ہوگیا ہے۔ اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ یہ دالفریب نغمہ روح کو بھی فریب دیتا ہے اور حافظ کے کلام کی خواہ مجازی تفسیر کی جائے یا متصوفانہ زندگی سے فرار کے سوا اور کچھ نہیں سکھاتا۔ اسرار خودی میں پہلے انھوں نے حافظ پر بڑی سخت تنقید کی تھی مگر پھر یہ اشعار نکال دیئے۔ حافظ کے متعلق ان کی رائے بہر حال نہیں بدلی اور وہ یہ تھی کہ حافظ میں صرف عجم کی غنائی شاعری اپنے کمال کو پہنچی بلکہ عجمیت کی ساری زوال پسندی نے بھی اپنی انتہا اسی کے کلام میں پائی۔ حافظ پر اتنی سخت تنقید بہت لوگوں کو ناگوار گذری جن میں مولانا سید سلیمان ندوی اور اکبر الہ آبادی بھی شامل تھے۔

حافظ کی عجمیت کو اقبال اس دور انحطاط کی پیداوار سمجھتے تھے۔ مگر یوں انھوں نے حافظ کا بڑا تفصیلی مطالعہ کیا تھا۔ سراج الدین پال کو اپنے مکتوبات نوشتہ 10 جولائی سنہ 1916ء اور 14 جولائی سنہ 1916ء میں انھوں نے حافظ کے تنقیدی مطالعے کیلئے بڑی تفصیلی ہدایتیں لکھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کے کلام اور شخصیت کے متعلق جتنا مواد مشرق اور مغرب میں دستیاب ہوسکتا تھا وہ سب ان کے پیش نظر تھا۔ حافظ پر جو اعتراضات ہوئے ہیں ان پر تنقید کیلئے وہ مرزا محمد دارابی کی ''لطائف غیبی'' کی سفارش کرتے ہیں۔ براؤن اور شبلی کی تاریخوں کے علاوہ حافظ کے متعلق بہت سے اوہام (جن میں دیوان حافظ سے فال نکالنا بھی شامل ہے) کے تجزیے کیلئے وہ کلارک کے انگریزی ترجمے کے دیباچے کی سفارش کرتے ہیں۔ حافظ کے کلام میں الحاقات (جن کا مسئلہ دن بدن زیادہ غور سے پرکھا جارہا ہے) پر بھی اقبال کی نظر ہے۔ مجلسی کی ''مجالس المومنین'' شاہ جہاں گیر اشرف کے ''ملفوظات'' اور جامی کی ''نفحات الانس'' کا ذکر کرکے وہ جامی کی رائے کی طرف خصوصیت سے اشارہ کرتے ہیں'' مولانا جامی کی نفحات الانس بھی ملاحظہ کیجئے اور غور سے دیکھئے کہ مولانا نے کس قدر احتیاط سے حافظ کے متعلق لکھا ہے۔ پڑھنے

پر آپ کو خود یہ بات معلوم ہو جائے گی''

باوجود حافظ کی عجمیت کی اس مخالفت کے اقبال کے کلام پر حافظ کا کافی اثر ہے۔ بہت سی علامتیں تشبیہیں وغیرہ انھوں نے حافظ سے لی ہیں۔اقبال کا قلندر یقیناً ایک حد تک حافظ کے قلندر سے متاثر ہے۔

ہزار نکتہ باریک تر زمو ایں جاست...... نہ ہر کہ مو بتراشد تسلندری داند

جاوید نامہ میں اقبال نے اپنے لئے ''زندہ رود'' کا نام تجویز کیا ہے۔زندہ رود اصفہان کے قریب ایک چھوٹی سی ندی ہے اس پر غالباً اقبال کی نظر نہ پڑتی اگر حافظ نے اس کا ذکر نہ کیا ہوتا۔

درزانکہ من سرشک فشانم بہ زندہ رود...... کشت عراق جملہ بہ یک بار تر شود

ایک اور جگہ حافظ کے یہاں زندہ رود کا ذکر آیا ہے۔

اگرچہ زندہ رود آب حیات است دلے شیراز ماازاصفہان بہ

حافظ کے شاہین وشہباز میں اقبال کے شاہین سے کچھ کچھ مناسبت ہے۔وہی شاہانہ باجبروتہ فقر کہ

اے بلند نظر شاہباز سدرہ نشیں...... نشیمن تو نہ ایں کنج محنت آباد است

تراز کنگرہ عرش زنند صفیر...... ندانمت کہ دریں دامگہ چہ افتاد است

لیکن اس کا کیا علاج کہ حافظ کا شہباز جبر کا پابند ہے۔باوجود اتنی رجائیت کے حافظ کے کلام میں جبر اور مشیت کا راج ہے۔یہ رجائیت (کلارک کا نظریہ کچھ ہی کیوں نہ ہو۔میرے خیال میں اسی رجائیت کی وجہ سے لوگ دیوان حافظ سے فال نکالتے ہیں) بھی جبر اور مشیت کی پابند ہے۔تقدیر کو عمل سے بدلنا نہیں سکھاتی۔اس لئے اقبال حافظ سے اکتساب فیض کرتے ہیں۔مگر ان کا ساتھ نہیں دے سکتے اور نہ ملت کے ذوق پر حافظ کے ساحرانہ اثر کو برداشت کر سکتے ہیں۔

اردو شاعری

اردو شاعری کا اقبال نے فارسی شاعری کے مقابلے میں بہت کم مطالعہ کیا تھا۔مجموعی طور پر وہ اردو شاعری کو اسلامی تمدن کے انحطاط کی نشانی سمجھتے تھے۔ہندوستان کی بے سوز گداز شاعری کے متعلق وہ جاوید نامہ میں لکھتے ہیں کہ ہندوستان کے اردو شاعری کا عشق محض بوالہوسی اور لہو ولعب ہے۔شاعری میں موت کا بازار گرم ہے اور زندگی کے کوئی آثار نہیں۔

شاعر ہندی! خدا یش یار باد...... جان ادب لذت گفتار باد

عشق را خنیا گری آموختہ...... باحسلیاں آذری آموختہ

حرف او چا دیدہ و بے سوز و درد...... مرد خوانند اہل درد او رانہ مرد

سید عابد علی صاحب نے اقبال کی بڑی دلچسپ گفتگو اپنے ایک مضمون میں نقل کی ہے۔"فرمایا۔ میں نے ناسخ اوراس کے اسکول کا کلام بہت کم پڑھا ہے۔ میرا اردو ادبیات کا مطالعہ بہت محدود ہے۔ البتہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اردو کی تاریخ میں دکنی ادیب کا حصہ نسبتاً بہت جاندار نظر آتا ہے۔ نیازی صاحب نے فرمایا کہ شاید اس کی وجہ یہ ہوگی کہ دکنی ادبیات کو مذہب سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ فرمایا ہاں یا یوں کہو کہ زندگی سے دکھنی ادبیات کا تعلق اصلی اور اساسی ہے۔ میں نے کہا کچھ دن ہوئے ہیں رسالہ اردو میں ایک مقالہ نگار نے میر حسن اور ایک پرانے دکنی مادیب کی مثنویوں کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی تھی کہ دکنی شاعر کا کلام زیادہ جاندار اور پر جوش ہے۔ علامہ نے فرمایا مقالہ نگار کا خیال ٹھیک ہوگا۔ حسن کے وقت تک اردو شاعروں میں کافی ژولیدہ بیانی پیدا ہو چکی تھی۔ یا تو کچھ کہنا ہی نہیں چاہتے تھے۔ یا کہنا چاہتے تھے تو کہہ نہیں سکتے تھے بلکہ جو بزرگوار کچھ کہنا چاہتے تھے ان کے کلام میں بھی ایک خاص قسم کی ژولیدہ گفتاری ہے جو ذہنی ژولیدگی اور پریشان فکری کی خبر دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ اس قسم کی ژولیدہ گفتاری کا معیاری نمونہ غالب کا ابتدائی کلام سمجھا جائے گا۔ کسی نے غالب کے نسخہ حمیدیہ والے دیوان کا ایک شعر پڑھا۔ شعر یاد نہیں غالباً ژنگ آخر اور پلنگ آخر۔ ان قافیوں میں تھا علامہ کچھ عرصہ چپ رہے پھر فرمایا کسی حد تک لیکن غالب سے کہیں زیادہ مومن ژولیدہ گفتار ہے"

مومن کا کلام اقبال کے نزدیک غالباً عشقیہ جذبات پرستی کی افراط کے باعث محض ژولیدہ گفتاری تھا۔ ایک اور موقع پھر انھوں نے کہا کہ انھیں مومن کا صرف ایک شعر پسند آیا۔

تم میرے پاس ہوتے ہو گویا...... جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

سید عابد علی عابد نے اقبال کی جس گفتگو کو نقل کیا ہے اس میں ایک تنقیدی نکتہ بڑی غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ کہ "زندگی سے دکنی ادبیات کا تعلق اصلی اور اساسی ہے" اقبال نے دکنی ادبیات کو لکھنو اور دلی کے دبستانوں کے مقابل اقدار حیات کی بناء پر ترجیح دی ہے۔ یہ اردو تنقید کی بڑی بدقسمتی ہے کہ اب تک دکنی ادبیات کو محض تاریخی اہمیت کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے اور بہ حیثیت ادب کسی نے اب تک انھیں تفصیل سے نہیں پرکھا۔ خود اقبال کی زندگی میں بہت کم دکنی ادب شائع ہوا تھا۔ محمد قلی قطب شاہ کا کلیات' غواصی کی سیف الملک اور بدیع الجمال' کلیات سراج اورنگ آبادی اور ابن نشاطی کی پھول بن' اقبال کی

وفات کے بعد شائع ہوئیں۔اس کے امکانات بہت کم ہیں کہ دکنی ادبیات کے مسودے اقبال کی نظر سے گذرے ہوں۔نصرتی پر مولوی عبدالحق صاحب کا بے مثل مقالہ بھی اس وقت تک مکمل طور پر شائع نہیں ہوا تھا۔صرف چند قدیم دکنی کتابیں اقبال کی نظر سے گذر سکی ہوں گی جن کو انجمن ترقی' اردو نے شائع کیا یا جو اس سے پہلے شائع ہوئیں مثلاً خواجہ بندہ نواز کی معراج العاشقین' وجہی کی سب رس اور کلیات دلی۔

اقبال نے دکنی ادبیات کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہے اس میں بڑی جان ہے دکنی شاعری میں ایسے بہت سے شاعر اور ایسا بہت سا کلام ملتا ہے جو دنیا کے اعلیٰ ترین ادب کے مقابل رکھا جاسکتا ہے۔پہلے تو حیدرآباد کے بانی چارمینار کے معار سلطان محمد علی قطب شاہ ہی کا کلام ہے۔اردو میں بہت کم شعراء نے سلطان محمد قلی قطب شاہ کے برابر زندگی کو بے تکلفی اور تنوع سے بیان کیا ہے اور روایاتی مضامین سے سرتابی کی اتنی جرات کی ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ محمد قلی قطب شاہ کیلئے زندگی محل سراؤں کی زندگی تھی۔اس میں اخلاق اور ارتقاء کی قدیم اور جدید قدریں کم کم تھیں۔لیکن اس کی شاعری ایک خاص نظام تمدن کی پیداوار تھی جس کا اردو شاعری میں محفوظ رہ جانا ضروری تھا۔جیسی حقیقت نگاری محمد قلی کے یہاں ہے وہ پھر نظیر اکبرآبادی اور فراق گورکھ پوری سے پہلے کہیں نظر نہیں آتی۔اور حیرت یہ ہے کہ یہ شخص ردن سار شکسپیر اور تاسو کا قریب قریب ہم عصر تھا۔محمد قلی قطب شاہ نے شاعری کی بنیاد خارجی واقعیت پر رکھنا چاہی۔یہ وہ کام تھا اور جو فیضی اور عرفی کی شکلوں میں پورے شمالی ہند پر حاوی تھی دکن میں بھی سرایت کرچکی تھی اس نے اس نئے ادبی امتزاج میں رکاوٹ پیدا کی جو دراوڈی اور عجمی تمدن کی آمیزش سے پیدا ہو رہا تھا اور اس کے بجائے ایک ایسے نئے ادبی امتزاج کی طرف اردو کا رخ پھیر دیا جس میں عجمی تمدن بہت جلد شمالی ہند کے آریائی تمدن سے مل جل گیا تھا لیکن اس طرح کہ عجمیت غالب رہی۔جب مغل اعظم کے زوال کے ساتھ فارسی شاعری درہ خیر کے اس پار رخصت ہوئی تو شمالی ہند کی اردو ایک بڑی لسانی فتح حاصل کرچکی تھی۔اس کی قواعد اور زبان دکنی اردو کے مقابل زیادہ منظم اور جدید تھی مگر اس پر فارسی اور عجمیت کا بڑا غلبہ تھا۔یہ نئی عجمیت دکن کے شاعروں کو بھی متاثر کئے بغیر نہ رہ سکی۔یہ اردو کی ثقہ' اشرافیہ' باطنی' دارواتی' زوال پذیر شاعری کا آغاز تھا۔اس نے اردو میں بڑے بڑے شاعر پیدا کئے۔میر غالب' مومن' داغ جگر لیکن یہ ایک زوال پذیر شکست خوردہ تمدن کی شاعری تھی۔

اردو غزل میں میرے پہلے سراج اور ولی کے برابر کوئی اور نہیں ملتا۔ان دونوں کا کلام وہ عظیم الشان پل ہے جس پر ہو کہ اردو' کا کاروں شمالی ہند سدھارا اور جس پر سے گذر کر اورنگ زیب کے لشکر نے دکن کو حلقہ

بگوش کرلیا۔ ان دونوں کے کلام میں اردو شاعری کے دکنی مزاج اور شمالی مزاج دونوں کے تمام درمیانی مرحلے ملتے ہیں۔ مثلاً ولی کے یہاں ایک طرف

سجن تجھ گلبدن کا آج نہیں ثانی چمن بھیتر
غلط بولا چمن کیا بلکہ جنات عدن بھیتر

اور دوسری طرف

چھوڑا اے شوخ طرز خود کامی...... مت ہو ہر دیدہ باز کا دامی

یا سراج اورنگ آبادی کے یہاں ایک طرف

دل میں خیالات رنگیں گذرتے ہیں جیون باس پھولوں کے رنگوں میں رہیے
وحشت کے جنگل میں کب لگ پریشاں ہو غم کے بہاروں کے سنگوں میں رہیے

اور دوسری طرف

خبر تحیر عشق سن نہ جنوں رہا نہ پری رہی
نہ تو تو رہا نہ تو میں رہا جو رہی تو بے خبری رہی

ہندوستانی اثرات کی کمی یا زیادتی کے تناسب کے علاوہ اردو شاعری کے دکنی مزاج اور شمالی مزاج میں فرق کا ایک بڑا باعث یہ بھی تھا کہ ان کی عجمی روایات ذرا ذرا مختلف تھیں۔ دکن کی اردو شاعری پر فارسی کے شعرائے متقدمین کا زیادہ اثر ہوا ہے جن کے یہاں سادگی اور موضوعوں کے انتخاب کی آزادی زیادہ ہے ۔لیکن پختگی روانی کمال سخن ابہام کم ہے یہ فارسی کے متاخرین کے خصائص ہیں اور شمالی ہند نے سینہ بہ سینہ انھیں عراقی، بیدل، کلیم سے اخذ کیا ہے۔

یہی وجہ تھی کہ اقبال کو جتنا کچھ دکنی ادب انھوں نے پڑھا تھا اس میں دلی اور لکھنو کے ادب کے مقابل زیادہ صحت اور زندگی نظر آئی۔

ہندوستان کی شاعری کے مستقبل کے متعلق بھی اقبال نے لائحہ عمل تجویز کیا ہے۔ ان کے کلام میں ہر جگہ عشق یا وجدان کو عقل کے مقابل ترجیح دی گئی ہے۔ صرف ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں انھوں نے عشق کو عقل کی پیروی کی ہدایت کی ہے اور وہ فنون لطیفہ ہیں۔ فنون لطیفہ کا محرک عشق ہے لیکن تقلید کا مقصد چونکہ ہئیت اجتماعیہ' انسانیہ کو فیض پہنچانا ہے اس لئے ان پر تعقل کی پابندی ایک حدتک ضروری ہے

اور بہر حال اردو شاعری میں ''عشق'' کچھ ایسا سستا اور بازاری ہو گیا تھا کہ اس میں وجدان اور اصلی جذبہ عشق کا وجود باقی ہی نہیں رہا تھا۔غزل اور نظم کی حد تک انھوں نے یہ رائے دی ہے کہ یا تو غزل اور مثنوی وغیرہ کے پرانے سانچوں ہی میں نئی روح دوڑائی جائے یا پرانی روح (روایات) کو تقلید کی غلامی سے آزاد کر کے ان میں مستقبل کی تازگی اور زندگی پیدا کی جائے۔

عشق اب پیروی عقل خدا داد کرے...... آبرو کوچہ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر میں نئی روح کو آباد کرے...... یا کہن روح کو تقلید سے آزاد کرے

منفرد اردو شاعروں کی حد تک غالب کے سوا کسی کا اقبال پر کوئی خاص اثر نہیں۔بالکل ابتدائی زمانے میں انھوں نے داغ کی تعریف کی ہے۔داغ کے کلام کے خصائص کا بھی توصیفی ذکر ہے۔بانکپن شوخی طرز بیان اور ''آگ تھی کافور پیری میں جوانی کی جہاں'' داغ کی موت پر یہ سوال بھی ہے کہ ''ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون'' لیکن یہ عشق وہی کوچہ جاناں میں آبرو برباد کرنے والا ہے۔اس ایک ابتدائی نظم کو اقبال کی تنقید میں کوئی خاص مقام حاصل نہیں۔

غالب کے متعلق البتہ انھوں نے بہت کچھ سوچ سمجھ کر لکھا ہے اور بڑی حد تک وہ غالب سے براہ راست متاثر تھے۔بانگ درا والی ابتدائی نظم میں بھی ایک آدھ تنقیدی نکتہ ہے۔مثلاً وہ غالب میں فکر کامل کو تخیل کا ہم نشیں سمجھتے تھے اور ان کے خیال میں یہی غالب کی کامیابی کا راز تھا۔مجموعی طور پر جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں وہ غالب کے کلام کو مائل بہ سکون سمجھتے تھے اور غالب پر بیدل کے اثر کو محض ''طرز بہار'' کی حد تک محدود جانتے تھے۔پھر بھی انہوں نے غالب کو حلاج او قرۃ العین طاہرہ کے ساتھ فلک مشتری پر جگہ دی ہے۔حلاج غالب طاہرہ ان سب میں اگر کچھ حرکت ہو تو وہ بھلی ہوئی ہے اور ان میں ابلیس کی سی بے راہ روی ہے یہ تینوں ائمہ تبلیس ہیں اور اسی فلک پر ان کا مقام ہے جہاں خواجہ اہل فراق ابلیس بھی نمودار ہوتا ہے۔غالب کی جو غزل اقبال نے اس موقع پر انتخاب کی ہے وہ بڑی رندانہ بلکہ فاسقانہ غزل تھی لیکن اس میں بعض بعض شعر بڑے حرکی تھی۔یہ حرکیت رندانہ ہی سہی اقبال نے یہ مطلع اور اس کے جیسے شعر تو چن لئے۔

بیا کہ قاعدہ آسماں بگردانیم...... قضا بگردش رطل گراں بگردانیم

لیکن راندانہ اور فاسقانہ شعر غائب کر دیئے۔مثلاً

ندیم و مطرب و ساقی ز انجمن رانیم...... بکار و بار زنے کاروماں بگردانیم
گہے بہ لابہ سخن بالا بہ ادا بیامیزیم...... گہے بوسہ زباں در دہاں بگردانیم

نیم شرم بیک سوی وباہم آویزیم...... بشوخی کہ رخ اختراں بگردانیم

اس غزل کا جو انتخاب اقبال نے جاوید نامہ میں غالب کی زبانی سنایا ہے وہ غالب کی شخصیت کا انتخاب اوران کی ''تجدیدنو'' کرتا ہے۔ اکثر کرداروں میں سے اقبال اپنے کام کی باتیں چن کے ان کی ''تجدیدنو'' کیا کرتے تھے۔

غالب کی حدتک بھی وہ ان کی فارسی شاعری ہی کے زیادہ قائل تھے اور اس خصوص میں خود غالب کی ہدایت کافی تھی۔

مغربی شاعری

انگریزی شاعری میں چوٹی کے شعراء کا انھوں نے کافی مطالعہ کیا تھا۔ شکسپیر پر ان کے ابتدائی دور کی نظم ان کی حسین ترین نظموں میں ہے۔ اس وقت تک ان کا نظریہ فن مکمل نہیں ہوا تھا۔ تنقیدی شعر ایک ہی ہے۔

حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن...... دل انسان کو ترا حسن کلام آئینہ

اس میں جمالیاتی اور مابعد الطبیعیاتی وسائل تنقید کی جھلک نظر آتی ہے۔ ابھی جلال کی منزل نہیں آئی ہے اور اقبال حق (حقیقت) کے مشاہدے کیلئے جمال کو کافی سمجھتے ہیں یہ جمال قلب انسانی میں منعکس ہو کے شاعری کے ذریعہ جذبات واحساسات انسانی کی عکاسی کرتا ہے۔

ملٹن کو بھی انہوں نے تفصیل سے پڑھا تھا۔ ابلیس اور آفرینش آدم کے متعلق ان کی جتنی نظمیں ہیں ان میں ''فردوس گم شدہ'' کا اثر یقینی طور پر نمایاں ہے۔ انگلستان کی انیسوی صدی والی تحریک رومانیت سے بھی انھیں اچھی خاصی دلچسپی ہے ان میں سے دو شعراء کا انھوں نے خصوصیت سے ذکر کیا ہے۔ ایک تو بھٹکی ہوئی حرکت کا شاعر بائرن اور دوسرے انگریزی شاعری کا بیدل براونگ' بائرن کی تنقید سے زیادہ تعریف' جیسا کہ اس چھوٹی سی نظم سے ظاہر ہے جو ''پیام مشرق'' میں شامل ہے۔ بائرن کی جس شراب سے اقبال نے زمین سے شعلے اُگتے دیکھے ہیں وہ بڑی حدتک نفسیاتی حسد اور خیر وشر دونوں کی تخریب کے سوا اور کچھ نہیں۔ بائرن کا ''پری خانہ'' بے شک خوب ہے لیکن یہ بھی محض ''طاہر معنی کا حلقہ دام'' ہے اس سے زیادہ اس کی کوئی افادیت نظر نہیں آتی۔ اقبال پر بائرن کا جو سحر ہے وہ اس کی رومانی حرکیت اور قوت تخریب کا ہے مگر بائرن کی ایک ہزار ایک نفسیاتی کمزوریوں پر اقبال کی نظر نہیں پڑی۔

براونگ کا انھوں نے اپنے ''افکار پریشاں'' میں ذکر کیا ہے جو انگریزی رسالہ ''نیو ایرا'' میں شائع ہوتے رہے۔ تمام تر فلسفیانہ فکر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قطعی علم ایک ناممکن شئے ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ علم انسانی کی بے

یقینی اخلاقی ارتقاء کیلئے ایک لازمی شرط ہے کیونکہ قطعی علم سے انسانی اختیار کی آزادی سلب ہو جاتی ہے۔

ایک جگہ براونگ بائرن غالب اور رومی کا ایک ایک شعر میں موازنہ ہو جو تنقیدی لحاظ سے بہت سطحی اور تشنہ سہی مگر اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ ایک بڑے شاعر نے ان چار شاعروں میں کون سی قدر سب سے ممتاز سمجھی ہے۔ براونگ کا ''آب از خضر بگیرم'' اس کی ان نظموں کی طرف اشارہ ہے جن میں اس نے قرون وسطیٰ نشاۃ ثانیہ اور بعد کے فن کاروں کی ڈرامائی تخلیق جدید کی ہے اور ان کے تجربوں ان کے معیار ان کی تلخیوں کا نچوڑ پیش کیا ہے۔ ان نظموں میں Rele benegre بھی شامل ہے اور میرے خیال میں خضر کا اشارہ اسی کی طرف ہے۔ براونگ کے انسانی تمدن کی ہمہ گیری اور وسعت سے جو دلچسپی تھی اس کی طرف بھی ''آب از خضر بگیرم'' میں اشارہ نظر آتا ہے۔ بائرن خضر وغیرہ کا قائل نہیں یہ انقلابی رومانیت ہے جس کا مقصد روایت شکنی اور بڑی حرکی موضوعیت ہے یہی بائرن کا ''آب جگر'' ہے۔ بائرن سے غالب کا مقام بہت دور ہے یہ انقلاب فرانس کی پروردہ رومانیت سے بہت دو عجمیت کی بھٹکی ہوئی حرارت تک پہنچتا ہے۔

یہ حرارت بے مقصد ہے۔ بگداز م آبگینہ دور ساغر افگنم' میں حرکت شان وشوکت مستی والہانہ جذبہ سب ہی کچھ ہو لیکن نہ اس کا کوئی اہم انسانی مقصد ہے (بجز بادہ کو ''تلخ تر'' کرنے اور سینہ کو ''ریش تر'' کرنے کی موضوی خواہش کے اور نہ اس سے کسی اہم انسانی مقصد کی تخلیق ہو سکتی ہے۔ رومی کے مقام میں زندگی کی سادگی اور حقیقت ہے۔ حرکت سادہ خالص اور با مقصد ہے۔ اس میں کسی طرح کی دریوزہ گری نہیں (جیسی براونگ میں ہے) نہ وہ موضوعیت ہو جو مختلف طور پر بائرن اور غالب میں نظر آتی ہے۔ کوئی آمیزش نہیں وہ بادی خالص ناب ہے، جو حقیقت ہی حقیقت ہو اور جس سے زندگی کے حقائق پیدا ہوتے ہیں۔

انگریزی رومانی شعراء کی طرح اقبال نے جرمن رومانی شعرا کا کافی مطالعہ کیا ہے۔ جیسا کہ پیام مشرق کے متن اور اس کے دیباچے سے ظاہر ہے۔ پیام مشرق کے دیباچے میں انھوں نے جرمن رومانیت کی محض ایک جزوی تحریک ''مشرقی تحریک'' کو مختصر طور پر بیان کیا ہے اور یہ زیادہ تر پال ہورن اور چارلس ریمی سے ماخوذ ہے جن کا اقبال نے حوالہ دیا ہے پھر بھی بعض تنقیدی نکات دلچسپ ہیں۔

ایک جگہ (''افکار پریشاں'' مطبوعہ نیوایرا) انھوں نے گوئٹے اور شکسپیر کا موازنہ کیا ہے بڑا فرق ہے۔ حقیقت نگار انگریز فرد پر نئے سرے سے فکر کرتا ہے اور عینیت پسند جرمن آفاقیت پر فاوسٹ محض سطحی طور پر ایک فرد معلوم ہوتا ہے۔ دراصل وہ منفرد کردہ انسانیت ہے'' گوئٹے (جس کی حکمت اور ابتدائی

رومانیت دونوں سے اقبال متاثر ہیں) کی سیاسی اور معاشی مضمون سے بیزاری اور اس کی فرار اور گریز کی شاعری، اس کے برعکس پیام مشرق میں اپنے عہد کی سیاسی اور معاشی کشمکش کا اقبال کا کوئی احساس ہے جنگ عظیم کا جو اثر یورپ کی ادبیات اور فلسفے پر پڑا ہے اس کو بھی اقبال نے 1923ء میں ہی محسوس کرلیا حالانکہ وہ اس کے رجحان کے متعلق جو نتیجہ نکالتے ہیں وہ عینیت کا پابند ہے۔ ''حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا اندازہ ہم اس لئے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں ایک بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہو۔ اور اب تہذیب وتمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کیلئے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔ جس کا ایک دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن اسٹائن اور برگسان کی تصانیف میں ملتا ہے۔ خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال ایک صحیح اور پختہ ادبی نصب العین کی نشوونما کیلئے نامساعد ہے بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کے طبائع پر دہ فرسودہ سست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آجائے جو جذبات قلب کو افکار دماغ سے متمیز نہیں کرسکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات افکار کو آسانی سے قبول کرسکتا ہے''

امریکہ کے ادب سے اقبال نے سنہ 1923ء میں جو امیدیں باندھی تھیں وہ قطعی طور پر پوری نہیں ہوئیں لیکن حیرت ہوتی ہے کہ اقبال اور اچ۔ جی ویلز کی ارتصائیت کس طرح یکساں نتیجے نکالتی ہے۔

جدید مغربی ادب کا اقبال نے غالباً مطالعہ کیا۔ جرمن شعراء میں اشٹیفان کیورگ اور رلکے کا ذکر ان کے یہاں کہیں نہیں ملتا۔ براونگ کے بعد کی انگریزی شاعری سے بھی ان کی واقفیت کا پتہ نہیں چلتا۔

(16) اپنی شاعری پر

اپنی شاعری اور اپنے پیغام کے متعلق اقبال نے بہت کچھ لکھا ہے اور بعض بعض جگہ بڑی صاف گوئی سے لکھا ہے اپنی ابتدائی زندگی کا اعتراف ہے اور اسکے بعد اپنے ارتقاء کا ذکر ہے۔

منم کہ طوف حرم کردہ ام بتے بہ کنار...... منم کہ پیش بتاں نعرہ ہائے ہوزدہ ام

دلم ہنوز تقاضائے جستجو اردو...... قدم بہ جادہ باریک تر زموزدہ ام

اس کا بھی اعتراف ہو کہ عجمی روایات میں شاعری شروع کی حالانکہ آخر خود ہی اس عجمت کا طلسم توڑا

چوں چراغ لالہ سوز در خیابان شما...... اے جواناں عجم جان من وجان شما

غوطہ ہازو در ضمیر زندگی اندیشہ ام...... تا بدست آوردہ ام افکار پنہاں شما

اپنی شاعری کا مقام اور اس کا کام

عجمیت کا طلسم مولانا روم کی بشارت اور ان کے فیض سے ٹوٹا۔ مولانا نے جو اقبال کے معنوی استاد ہیں ان کیلئے شاعری کے ذرائع وسائل اور مقاصد کا تعین فرمایا۔ کہا کہ عشق سے فیض حاصل کر اپنے دل میں قیامت آباد کر۔ خون جگر سے جو کچھ لکھنا ہو لکھ اپنے لئے فن شاعری کے نئے سانچے بنا۔ جن میں ذرا بھی زندگی باقی ہے ان میں حرکت اور عمل کی صلاحیت پیدا کر۔ رومی کے اس فیضان کے بعد اقبال نے عشق کا نور اور اس کا سوز و جلال محسوس کیا جس نے اسے آدمی بنا دیا۔ کائنات کے راز اس پر منکشف ہو گئے اس نے انسان کے آلام پر رونا سیکھا اور ممکنات میں وقت اور زندگی کا راز دریافت کرنے کی کوشش کی یہ سب اسرار خودی میں بہت تفصیل سے لکھا ہے۔

روئے خود نمود پیر حق سرشت...... کو بہ حرف پہلوی قرآن نوشت

گفت اے دیوانہ ارباب عشق...... جو عرگیر از شراب ماب عشق

بر جگر ہنگامہ محشر بزن...... شیشہ بر سر یدہ بر نشتر بزن

خندہ دو سرایہ صد نالہ راز...... اشک خونین را جگر پر کالہ ساز

سنگ شو آئینہ اندیشہ را...... بر سر بازار بشکن شیشہ را

تالہ راا اندز نوا ایجاد کن...... بزم را از ہائے دہو آباد کن

خیز و جان نو بدہ ہر زندہ را...... از قم خود زندہ تر کن زندہ را

اور اس کے بعد اقبال نے حقیقی شاعری کا درجہ حاصل کیا۔

عشق سوہان زد مرا آدم شدم...... عالم کیف و کم عالم شدم

حرکت اعصاب گردوں دیدہ ام...... در رگ مہ گردش خوں دیدہ ام

بہر انساں چشم من شبہا گریست...... تا دریدم پردہ اسرار زیست

از دروں کارگاہ ممکنات...... بر کشیدم ستر تقویم حیات

اپنے شاعرانہ مقام اور اپنی شاعری کے مقصد کو اقبال نے خصوصیت سے تین جگہ بڑے زور و شور سے بیان کیا ہے۔ ابتداء میں اسرار خودی میں پھر اس سے زیادہ جامعیت کے ساتھ اپنے مقام اور اس وقت تک اپنے حاصل کو پیام مشرق کی ''پیش کش'' اور بعض قطعات میں اور اپنی شاعری کے مقام عروج اور اپنے

کمال کے حاصل کا ذکر انھوں نے "گلشن راز جدید" (زبور عجم) میں کیا ہے۔

اسرار خودی والے حصے میں مقصد کا ذکر ہے اور شاعری کے پیمبرانہ مقام تک پہنچنے کا جن اشعار میں ذکر ہے وہ ہم نقل کر چکے ہیں۔اسی سلسلہ میں آگے بڑھ کے انہوں نے لکھا ہے کہ ان کا مقصد محض شاعری یعنی "بت پرستی بت گری" نہیں اس لئے ان کے کلام میں حسن بیان کی تلاش عبث ہے۔

حسن انداز بیاں از من مجو...... خوانسار و اصفہاں از من مجو

پیام مشرق والا حصہ ان کی اپنی شاعری کے مقام اور مقصد کے بیان کی درمیانی منزل ہے۔

اس کے بعد گوئٹے سے اپنا موازنہ کیا ہے۔ان کے پیش نظر گوئٹے کی رومانیت ہی ہے جس کا مقابلہ وہ اپنی "عربیت" یا گرمی نوا سے کرتے ہیں۔

او چو بلبل در چمن "فردوس گوش" من بصحرا چوں جرس گرم خروش

لیکن اس کے بعد گوئٹے کی فلسفیانہ اور حکیمانہ شاعری اس کے احتساب کائنات اس کی زندگی بخش فکر اس کے جوش و خروش کا ذکر ہے جس میں وہ اپنے آپ کو اس کا مماثل سمجھتے ہیں۔

ہر دو دانائے ضمیر کائنات...... ہر دو پیغام حیات اندر ممات

ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام...... او برہنہ من ہنوز اور نیام

اس درمیانی منزل پر شکایت ہے کہ مخاطب ملت نے ان کی شاعری کے موضوع اور مقصد کو نہیں سمجھا۔انہوں نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ میرے کلام میں انداز بیان کی تلاش مت کرو۔لیکن ملت کے افراد ان کے کلام میں ضائع بدائع اور انداز بیان ہی کو ڈھونڈتے رہ گئے

آشنائے من ز من بیگانہ رفت...... از خمستانم تہی پیمانہ رفت

من شکوہ خسروی اور ادہم...... تخت کسری زیر پائے اور نہم

او حدیث دلبری خواہد ز من...... رنگ و آب شاعری خواہد ز من

کم نظر بتیابئی جانم نہ دیدہ...... آشکارم دید و پنہانم نہ دید

"زبور عجم" میں اپنے مقام عروج کمال کو اقبال نے بڑی شوکت اور قوت سے بیان کیا ہے یہ اپنے مقام کی تشریح کی آخری منزل ہے ایک طرح سے یہ ان کے نظریہ فن کا خلاصہ ہے جس کو انھوں نے اپنے آپ پر منطبق کیا ہے۔

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم...... مثال شاعراں افسانہ تبسم

بکوئے دلبراں کارے ندام...... دل زارے غم یارے ندام

بہ جبریل امیں ہم داستانم...... رقیب وقاصد ودرباں ندارم

مرابافقر ساماں کلیم است...... فرشاہنشہی زیر گلیم است

دل سنگ از زجاج من بلرزد...... یم افکار من ساحل نہ ورزد

نہاں تقدیرہا در پردہ من...... قیامت ہا بغل پروردہ من

دمے در خویشتن خلوت گزیدم...... جہانے لازوالے آفریدم

مرازین شاعری خود عار ناید...... کہ درصد قرن یک عطار ناید

بجانم رزم مرگ وزندگانی است...... نگاہم بر حیات جاودانی است

زجاں خاک ترا بیگانہ دیدم...... باندام تو جان خود میدم

بخاک من دلے چوں دانہ کشتند...... بلوح من خط دیگر نوشتند

مرا ذوق خوری چوں آگیں است...... چہ گویم واردات من ہمیں است

نخمیں کیف اور آزمودم

گر برحناوراں قسمت نمودم

یہ ان کی اپنی شاعری کا مینی فسٹو ہے۔شاعری کے تکنیکی پہلو (زبان بیان ضائع وغیرہ) کی ان کی نظر میں کوئی اہمیت نہیں تھی۔ اپنی ملت کی کوتاہ نظری اور حدیث دلیری کی تلاش کی جوشکایت انہوں نے پیام مشرق کی پیش کش میں کی ہے وہی مضمون مولانا سید سلیمان ندوی کو اپنے خط 20 اگست سنہ 1935ء میں دھرایا ہے۔

”میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور کرتا ہوں۔فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کیلئے اس ملک کے حالات وروایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کرلیا ہے ورنہ۔

نہ بینی خیر ازاں مرد فرد دست...... کہ برمن تہمت شعر وسخن بست

ہمدم کی تمنا

اس مقصد کی تکمیل کیلئے اقبال کو ایک ہمدم کی بڑی تمنا تھی ۔ہمدم کی یہ آرزو ابتدا ہی سے

ہے۔ اسرار خودی میں ایک بڑی دل سوز مناجات ہے جس میں وہ کہتے ہیں

شمع راتنہاتپیدن سہل نیست...... آہ یک پروانہ من اہل نیست

اے زرویت ماہ وانجم مستیز...... آتش خود راز جانم باز گیر

یار ایک ہمدیرینہ وہ...... عشق عالم سوز را آئینہ رہ

خواہم از لطف تو یارے ہمدمے...... از رموز نظرت من محرمے

یہ دعا آسانی سے قبول نہیں ہوسکتی تھی۔ آخر تک انھیں ہمدم نصیب نہیں ہوا۔ ارمغان حجاز تک اس دعا اور تمنا کا سلسلہ جاری ہے اور آخر میں جب ان کی اپنی زندگی کی شمع جھلملا رہی تھی تو وہ بڑے پر درد شک کے لہجے میں مناجات کرتے ہوئے پوچھتے ہیں کہ میرے دن تو تمام ہوئے اب میری فکر اور پیغام کے تسلسل کیلئے کوئی اور شاعر پیدا ہوگا یا نہیں اور اگر پیدا ہوگا تو اسے بھی حقیقی جذب واثر حقیقی نوائے دلگداز عطا کر۔

سرود رفتہ باز آید کہ ناید......نسیم از حجاز آید کہ ناید

سرآمد روزگار ایں فقیرے......دگر دانائے راز آید کہ ناید

اگر می آید آں دانائے رازے...... بدہ اور انوائے دل گدازے

ضمیر امتاں رامی کند پاک...... کلیمے یا حکیمے نے نوازے

حقیقی شاعر یا حکیم نے نواز کا مرتبہ پھر انہوں نے پیغمبر کے قریب قریب قرار دیا ہے۔

(17) فن تعمیر

اسلامی فنون لطیفہ میں تعمیر کی اہمیت :۔ اقبال کے خیال میں اور بڑی حد تک ان کا خیال صحیح ہے مسلمانوں نے تمام فنون لطیفہ میں سب سے زیادہ توجہ فن تعمیر پر صرف کی ایک جگہ وہ لکھتے ہیں ''میرا اپنا خیال یہ ہے کہ جہاں تک اسلام کی تاریخ تمدن کا سوال ہے باستثناء فن تعمیر دیگر اسلامی فنون لطیفہ موسیقی مصوری بلکہ ایک حد تک شاعری بھی ہنوز طالب ظہور ہیں۔

''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں ایک جگہ انہوں نے اس نکتے کی تفسیر کی ہو کہ اسلامی فن تعمیر رسول اکرم کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے۔

حسن عالم سوز الحمرا و تاج...... آں کہ از قدسیاں گیرد خراج

ایں ہمہ یک لحظہ از اوقات اوست...... یک تجلی از تجلیات اوست

ظاہرش ایں جلوہ ہائے دلفروز...... باطنش از عارفان پنہاں ہنوز

حمد بے حد مر رسول پاک را...... آں کہ ایماں داد مشت خاک را

ہر قوم کی تمام تر اہم اقدار اور خصوصیات کا عکس اس کے فن تعمیر میں جھلکتا ہے۔ انسان کامل کے اسلامی تصور کی تمام انفرادی اور اجتماعی خصوصیتیں اسی لئے مسجد قرطبہ میں نظر آتی ہیں۔ یہ خصوصیت انسان کامل کا سوز آرزو اس کی بلندی اس کے تصورات کی بلندی اس کے مقامات و لطائف عشق ہیں۔

تجھ سے ہوا آشکار بندہ مومن کا راز...... اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم...... اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز اس کا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ...... غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز

انسان کامل کا تصور تو بہر حال ایسا ہے جس کا تعلق افراد اور انفرادی خودی کے نشو ونما سے ہے۔ اقبال کے نزدیک فن تعمیر میں ہر قوم کی عمرانی روح کا عطر موجود ہوتا ہے۔ تمام وہ اخلاقی جلالی اور جمالی قدریں جو ایک قوم کو دوسری قوم انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے وابستہ کرتی ہیں ممتاز بھی کرتی ہیں یہ اگر کسی فن میں معروضی تجسیم اختیار کرسکی ہیں تو فن تعمیر میں، فن تعمیر میں تمدن کا ایک ایسا تسلسل ملتا ہے جو ایک انسانی گروہ تاریخ کے ایک زمانے کا تعلق دوسرے گروہ اور دوسرے زمانے سے استوار کرتا ہے یہ بات فنون لطیفہ میں سے غالباً کسی اور فن کو نصیب نہیں مثلاً مسجد قرطبہ نہ صرف اندلس کے اسلامی تمدن کی تمام اہم قدروں کا تحفظ کرتی ہے بلکہ اس تمدن کی روایات کو نشاۃ ثانیہ کے بعد کے کیتھولک ہسپانیہ تک منتقل کرتی ہے۔

کعبہ ارباب فن سطوت دیں مبیں...... تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

ہو تہہ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر...... قلب مسلماں میں ہے اور نہیں ہو کہیں

آہ وہ مردان حق وعربی شہسوار...... حامل "خلق عظیم" صاحب صدق و یقیں

جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی...... خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشم غزال...... اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دلنشیں

قوت

فن تعمیر میں شاعری اور موسیقی کے مقابل حرکت کی صلاحیت بہت کم ہے جو اقبال کی نظر میں زندگی اور فنون لطیفہ کی اہم ترین قدر ہے۔ لیکن اس کی جگہ فن تعمیر میں قوت کے اظہار کے ایسے وسیع امکانات ہیں جو کسی اور فن میں نہیں۔ اور جن عمارتوں کو دیکھ کر اقبال بہت زیادہ متاثر ہوئے ان میں بھی قوت کا احساس تھا۔ اسلامی فن تعمیر کے سوا قدیم ترین مصری تعمیر میں اقبال نے قوت کی اس بے پایاں فراوانی کو محسوس کیا

حمید احمد خاں صاحب نے فن تعمیر میں قوت کے اظہار اور اثر کے متعلق ان کی بڑی دلچسپ گفتگو نقل کی ہے۔
''یہ واقعہ ہے کہ فن تعمیر کے سوا فنون لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آئی۔ اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے وہ مجھے اور کہیں نظر نہیں آئی۔ البتہ پچھلی مرتبہ یورپ سے واپسی پر مصر جانے کا اتفاق پیش آیا اور وہاں قدیم فرعونوں کے مقابر دیکھنے کا موقع ملا۔ ان قبروں کے ساتھ مدفون بادشاہوں کے بت بھی تھے جن میں قوت اور ہیبت کی ایک ایسی شان تھی جس سے میں بہت متاثر ہوا۔ قوت کا یہی احساس حضرت عمر کی مسجد اور دلی کی مسجد قوت الاسلام بھی پیدا کرتی ہے۔ بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوت الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا۔ مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فن تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے۔ لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قواء شل ہوتے گئے تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ قصر زہرا دیوں کا کارخانہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجد قرطبہ مہذب دیووں کا مگر الحمراء محض مہذب انسانوں کا' مین الحمراء کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرتا پھرا مگر جدھر نظر اٹھتی تھی دیوار پر ہوالغالب لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے کہا یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔'' تاج محل کے متعلق اقبال نے فرمایا'' مسجد قوت الاسلام کی کیفیت اس میں نظر نہیں آتی۔ اس میں بھی قوت کے عنصر کو ضعف آ گیا ہے اور در اصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کیلئے توازن قائم کرتا ہے'۔

سعید اللہ۔ دلی کی جامع مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے'

ڈاکٹر صاحب'' وہ تو ایک بیگم ہے''۔

ہندوستان میں پٹھانوں کے فن تعمیر میں بھی اقبال کو قوت ہی کے مظاہر یعنی آزادی اجتماعی خودی کی نمود تسخیر زماں اور ہمت مردانہ نمایاں نظر آتے ہیں۔

خیز و کار ایبک و سوری نگر...... وانما چشمے اگر داری جگر

خوش راز خود بروں آوردہ اند...... ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند

سنگ ہا با سنگ ہا پیوستہ اند...... روزگارے را بآنے بستہ اند

دیدن او پختہ تر سازد ترا...... در جہاں دیگر اندازد ترا

ہمت مردانہ و طبع بلند...... در دل سنگ یک دو لعل ار جمند

مسجد قوت الاسلام میں بھی انہیں قوت اور سنگینی کا احساس سب سے زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اقبال کی

زبانی پروفیسر حمید احمد خاں نے ان کے مسجد قوت الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھنے کا واقعہ بیان کیا ہے۔ مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں۔ لیکن مسجد کی قوت وجلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم نہ معلوم ہوتا تھا مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔

اس واقعے کو خود اقبال نے اپنی ضرب کلیم والی نظم میں بیان کیا ہے۔

کیوں مسلماں نہ خجل ہو تری سنگینی سے...... کہ غلامی سے ہوا مثل زجاج اس کا وجود

ہے تری شان کی شایاں اسی مومن کی نماز...... جس کی تکبیر میں ہو معرکہ بود و نبود

ہے مری بانگ اذاں میں نہ بلندی نہ شکوہ...... کیا گوارا ہے تجھے ایسے مسلماں کا سجود

مسجد قرطبہ کے تعمیری خاکے میں بھی جس چیز کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ صحرا کی شدید قوت کی تعمیر میں نمود ہے۔

تیری بنا پائیدار تیرے ستون بے شمار...... شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل

مسجد قرطبہ میں اسلامی تہذیب کا امتزاج قوت کے ساتھ ملتا ہے۔ خواجہ عبدالحمید نے اس مسجد کے متعلق اقبال کا ایک فقرہ نقل کیا ہے۔ مسجد اور اسکے نقوش کو دیکھ کر جو لذت قرآن اور اسلام کے مفہوم کے متعلق میں نے حاصل کی وہ بیسوں تفسیروں سے حاصل نہ کر سکا۔

ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کے نزدیک آرٹ کا ایک بڑا مقصد اور اس کا ایک بڑا کارنامہ وقت کی تسخیر ہے۔ اس میں کوئی اور آرٹ فن تعمیر کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ شاعری زبانوں کی اشاعت اور ان کے فہم کی پابند ہے۔ مصوری کے ضائع ہو جانے کے امکانات زیادہ ہیں۔ موسیقی کا بھی جغرافی ذوق سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ اضافی اعتبار سے یوں بھی ان سب کے مقابلے میں فن تعمیر پائیدار ہے۔ لیکن وقت کی تسخیر میں فن تعمیر کی اصلی اہمیت اس کی تاریخی اہمیت ہے فن تعمیر انسان کامل کی خودی اور عشق کے ذریعے تسخیر زماں کا مکمل ترین نمونہ ہے۔ اہرام مصر میں بھی قوت کا یہی اظہار ہے جو زمانہ کو تسخیر کرتا ہے اور ابدیت کا آئینہ دار ہے۔

اہرام کی عظمت سے نگونسار ہیں افلاک...... کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر

''تاج محل'' میں قوت کا عنصر کم ہو چکا ہے لیکن اس میں آرٹ کے اساسی محرک عشق پر جلال یا مردانہ عشق کی نمود بہت غیر معمولی ہے۔ اس لئے اس میں بھی تسخیر وقت اور حصول ابدیت کی وہی صلاحیت ہے جو قوی طاقتور فن تعمیر میں پائی جاتی ہے۔ عشق یا جلال آرٹ کا محرک ہی نہیں اس کا معیار بھی ہے۔ وہ حسن

کو عریاں بھی کرتا ہے اور اپنی ہمہ گیر تخلیقی آغوش میں اسے چھپا بھی سکتا ہے۔فن تعمیر عشق کا ایک نقاب ہے جس میں حسن عشق کی ضمیر کی طرح مضمر ہے۔

یک نظر آں گوہرنا بے نگر...... تاج رادر زیر مہتا بے نگر

مرمرش زآب رواں گرونده تر...... یک دم آنجا از ابد پائندہ تر

عشق مرداں شرخود را گفتہ است...... می کشاید نغمہ ہا از سنگ وخشت

عشق مرداں نقد خوباں راعیار...... حسن راہم پروہ وہم پردہ دار

ہمت او آنسوئے گردوں گزشت...... از جہاں چندوچوں بیروں گزشت

زانکہ در گفتن نیاید آں چہ دید...... از ضمیر خود نقابے برکشید

اس کا مقابلہ ذرا پیرس کی مسجد سے کیجئے جسے سرمایہ دار شہنشاہی کے محرک نے غلامی اور محکومی کو استوار کرنے کیلئے بنایا ہے۔

حرم نہیں ہے فرنگی کرشمہ بازوں نے...... تن حرم میں چھپادی ہے روح بتخانہ

غلامی میں یا غلامی کے لئے جو آرٹ پیدا ہوتا ہے اس میں نہ قوت ہوتی ہے نہ جذب اسے آرٹ کہا ہی نہیں جا سکتا۔

موسیقی قانون اثر

موسیقی کی ماہیت اور باعتبار فن اس کی وجہ جواز اثر کے سوا کچھ نہیں ۔شعر میں منطقی معنی ہوتی ہیں۔مصوری اور سنگ تراشی میں اشکال اور اجسام سے خارجی مناسبت ہوتی ہے۔فن تعمیر میں قوت افادیت اور تاریخ ماحصل ہوتی ہے۔لیکن موسیقی میں اگر اثر نہ ہو تو پھر اس کا آہنگ بے معنی اور بے کار آوازوں کے سوا کچھ اور نہیں۔

نغمہ کے اثر کا قانون اور اس کا راز کیا ہے۔سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کی بنیاد حیات کے راگ پر ہونی چاہئے۔

نوا ز پردہ غیب است اے مقام شناس...... نہ از گلوئے غزل خواں نہ از رگ ساز است

کسے کہ زخمہ رساند بتار ساز حیات...... زمین بگیر کہ آں بندہ محرم راز است

یہ راز حیات نغمے میں زندگی کا جوش وخروش ہی نہیں یہ دل کا راز یعنی خودی کی گہرائیوں کا راز بھی ہے۔مغنی کے دل کا راز اگر خود اس کی سمجھ میں آ گیا۔یعنی وہ شعور تسخیر حیات کے ساتھ اپنی خودی کو نغمہ میں منتقل

کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس نے اجتماعی زندگی کی تقدیر بدلنے کیلئے اپنے فن میں کمال حاصل کر لیا۔

آیا کہاں سے نالہ نے میں سرور نے ...... اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
دل کیا ہے اس کی مستی وقوت کہاں سے ہے...... کیوں اس کی اک نگاہ الٹتی ہو تخت گے
جس روز دل کا راز مغنی سمجھ گیا...... سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

نغمہ اور وجدان

تمام فنون لطیفہ میں موسیقی سب سے زیادہ اپنے ابتدائی سرچشمے اور محرک وجدان سے قریب ہو۔ اقبال نے بھی اس اہم حقیقت کو محسوس کیا ہے۔ یہی نہیں وجدان میں ''جنوں'' کی ہلکی سی کیفیت وہ دوسرے تمام فنون لطیفہ سے زیادہ موسیقی کی تشکیل اس ماہیت اور اس کے اثر میں پائی جاتی ہے۔

نی تشے نے اپنی تصنیف Diegetart der tragodie (ٹریجڈی کی پیدائش) میں جنون پرودہ موسیقی کی تاریخ اور اس کی خصوصیات پر بڑی دلچسپ بحث کی ہے جو یقیناً اقبال کے پیش نظر رہی ہوگی۔

نی تشے کے نزدیک یونان قدیم میں شکل پذیر آرٹ اور غیر شکل پذیر آرٹ کے ماخذ اور مقاصد اور محرکات میں بڑا وسیع تضاد تھا۔ شکل پذیر آرٹ اپالو سے منسوب ہے اور غیر شکل پذیر آرٹ یعنی موسیقی ڈایونی سس سے۔ آرٹ کے یہ دونوں عالم بہت مختلف ہیں۔ ایک (اپالو کی) خوابوں کی دنیا ہے۔ دوسری (ڈیوانی سس کی) سرمستی کی۔

اپالو کے شکل پذیر آرٹ میں انفرادیت بہت زیادہ ہے۔ اس کے برعکس ڈایونی سس کے آرٹ کے سحر واثر سے انسان اور انسان میں رشتہ پھر سے قائم ہوتا ہے۔ اس میں دور افتادہ مخالف یا مطیع فطرت پھر سے اپنے فرزند انسان سے اپنا میل جول پیدا کرتی ہے۔ اس میں انسان محض فنکار نہیں رہتا' وہ خود فن بن جاتا ہے۔ تمام تر فطرت کی فنی طاقت اپنے آپ کو مستی کے ارتعاشات میں ظاہر کرتی ہے جس سے اولین وحدت کی بے حد سیرابی اور تسکین ہوتی ہے۔

ڈایونی سی فن کار اس اولین وحدت اس کے درد اس کے تضاد کا ایک جزو بن جاتا ہے۔ اس اولین وحدت کی نقل کو موسیقی کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس طرح موسیقی دنیا کی تکرار اور اس کی تشکیل نو ہے۔

بہت سی کشمکشوں کے بعد یونانی ٹریجڈی میں اپالو اور ڈایونی سس کے آرٹ کا امتزاج ہوا۔ اپالو کے خواب جیسے القا کے زیر اثر موسیقی فنکار کے لئے رمزی تصویر خواب کی طرح مرئی ہوگئی۔ لیکن عوام کے گیتوں کا

محرک ڈایونی سی تموج ہے۔عوامی گیت دنیا کا موسیقانہ آئینہ ہے۔نغمہ اولین اور آفاقی ہے اور اپنے آپ سے گیت کو ایک مسلسل اور دائم تکرار کے آئین کے مطابق جنم دیتا ہے۔رمزیت اور تصور کے آئینہ میں موسیقی ارادہ (شوپن ہاور کے مفہوم میں) کی شکل میں نظر آتی ہے۔اور یہ ذہن کی خالص جمالی خالص فکری اور ساکن ہیئت کی ضد ہوتی ہے۔نی تشے کا تجزیہ یہ ہے کہ یوری پیڈیز کی نئی یونانی ٹریجڈی کے دور تک ڈایونی سس ہی یونانی ٹریجڈی کا اصل ہیرو تھا۔یوری پیڈیز نے تماشائی کو اسٹیج پر پہنچادیا۔یوری پیڈیز پر سقراط کا بہت اثر تھا۔اس کے بعد سے اپالو کا آرٹ نہیں بلکہ سقراط کے نظریہ کا آرٹ ڈایونی سی آرٹ کی ضد بن گیا۔سقراط کا قانون یہ تھا کہ کوئی شئے اس وقت تک حسین نہیں ہوسکتی جب تک وہ واضح نہ ہو۔اور وہی شخص جو عالم ہو نیک بھی ہے۔اساسی طور پر اس سقراطی یا جدلیاتی آمین میں ایک رجائی عنصر بھی شامل ہے۔اس کے زیر اثر ٹریجڈی خودکشی کرکے بورژ وا ڈرامابن گئی۔رجائی جدلیات نے منطقی قیاسات کے عذابوں کی مدد سے ٹریجڈی سے موسیقی کو نکال باہر کیا۔روح موسیقی کے غائب ہوتے ہی ٹریجڈی ختم ہوجاتی ہے کیونکہ ٹریجڈی پیدا ہی روح موسیقی سے ہوئی ہے۔

اقبال نے جس موسیقی کی تعریف کی ہے وہ وہی حیات افروز اور جنوں خیز نغمہ ہے جس کی نی تشے نے اتنی وضاحت کی ہے اور جس کی اصل ڈیونی سی ہے۔

نغمہ باید تند رُو مانند سیل ...... تا برد از دل غماں را خیل خیل

نغمہ ی باید جنوں پروردہ ...... آتشے در خون دل حل کردہ

از نم او شعبہ پروردن تواں ...... خاکشی را جزو او کردن تواں

می شناسی در سرود آں مقام ...... کاندر و بے حرف می روید کلام

نغمہ روشن چراغ فطرت است ...... معنی او نقشبند صورت است

نی تشے اور اقبال کے تصور موسیقی میں اصلی فرق یہی ہے کہ اقبال کے نزدیک موسیقی میں ''معنی'' کا ہونا ضروری ہے۔یعنی وہ نی تشے کے بیان کردہ تاریخ نغمہ کے اس دور کو ترجیح دیں گے جب ایک ٹریجڈی کے ابتدائی دور میں ڈایونی سی جنون خیزی اپالو کی شکل بندی (اور معنی بندی) سے آمیزش پا چکی تھی لیکن ابھی سقراطی جدلیت کی چٹان پر وہ پاش پاش نہیں ہونے پائی تھی۔نی تشے کے نزدیک زبان جو مظاہر کلی آلہ اور ان کی علامت ہے موسیقی کے باطنی اساس کو قطعاً ادا نہیں کرسکتی۔زبان موسیقی سے صرف سطحی اور سرسری ربط قائم کرسکتی ہے۔اور یہ اس وقت جب وہ موسیقی کی نقل کی کوشش کرے۔اس لئے جہاں تک موسیقی

کے ''معنی'' کا تعلق ہونی تشے کے نزدیک وہ اپالوی آرٹ سے امتزاج کے دور میں بھی ''رمزی تصویر خواب'' سے زیادہ نمایاں نہیں ہوتے۔ سقراطی جدلیات میں جب معنی پیدا ہوتے ہیں تو موسیقی باقی نہیں رہتی۔ اقبال نے موسیقی میں معنی کی اصل دریافت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔ بلکہ اس کا اعتراف کیا ہے کہ مجھے معلوم نہیں موسیقی میں معنی کیوں کر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن معنی کی رمزی شکل یا تصویر ضرور پیدا ہوتی ہے اور اس سے ہم واقف ہیں۔

اصل معنی را ندانم از کجاست...... صورتش پیدا و با ما آشناست

نغمہ میں معنی کی ماہیت اور اس کی غایت کو انھوں نے البتہ بیان کیا ہے اور اس میں مولانا روم سے استفادہ کیا ہے۔

نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست...... سوز او از آتش افسردہ ایست

راز معنی مرشد رومی کشود...... فکر من بر آستانش در سجود

معنی آں باشد کہ بستاند ترا...... بے نیاز از نقش گرداند ترا

معنی آں بنود کہ کور و کر کند...... مرد را بر نقش عاشق تر کند

مطلب ما جلوہ معنی ندید

دل بصورت بست داز معنی رمید

نی تشے کے نظریہ موسیقی اور اقبال کے تصور میں ایک اور بڑا فرق یہ بھی ہے کہ اقبال کے یہاں موسیقی میں غنائیت ضروری ہے اور تمام فنون لطیفہ کی طرح موسیقی بھی اگرچہ کہ وہ وجدان اور جنون ذوفنون کے سانچے پر ڈھلی ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کی ضروریات کو فراموش نہیں کرسکتی۔ نغمہ میں انہی ضروریات کا لحاظ اس کا اصلی جوش وخروش ہے اور اس کے وجدانی محرک کو اندرونی طور پر اور زیادہ پائیدار بناتا ہے۔ یہ موسیقی ابھی تک نہ مغرب میں پیدا ہوسکی نہ مشرق میں یہ ہنوز پیدا ہونے کے انتظار میں ہے۔ موسیقی میں ابھی تک وقت کو شکست دینے کی صلاحیت اور وہ پابندگی پیدا نہ ہوسکی جو فن تعمیر میں ہے۔

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم وزیر سے دل...... نہ رہا زندہ و پایندہ تو کیا دل کی کشود

ہے ابھی سینہ افلاک میں پنہاں وہ نوا...... جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم وخوف سے پاک...... اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود

مہ وانجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے...... تو رہے اور نہ ترا زمزمہ لاموجود

وہ ''غم'' ہے جس کا دوسرا نام حیات کی حرکت اور شورش ہے۔ اس لئے موسیقی کے بیان میں ''بندگی نامہ'' میں اقبال نے غم کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ان میں سے ایک کو وہ ''غم شکست'' کہہ سکتے ہیں اور دوسرا ''غم'' کائنات ہے۔

غم دو قسم است اے برادر گوش کن...... شعلہ مارا چراغ ہوش کن

یک غم است آں غز کہ آدم راخورد...... آں غم دیگر کہ ہر غم راخورد

یہ غم دیگر یا ''غم کائنات'' انسان کا اندرونی سوز اندرونی تب وتاب ہے جو اس کے قوائے عمل کو وسعت دیتا ہے۔ اور تسخیر کائنات کے لئے حرکت میں لاتا ہے۔

آں غم دیگر کہ مارا ہمدم است...... جان ما از صحبت او بے غم است

اندرو ہنگامہ ہائے غرب وشرق...... بحر ودردے جملہ موجودات غرق

چوں نشیمن می کند اندر دے...... دل از و گردویم بے ساحلے

مشرق کی موسیقی کی بنیاد چونکہ انحطاط پر ہے اس لئے اس میں اور قوالی کے ''حال'' میں بجز ''غم شکست'' کے اور کچھ نہیں۔ حمید احمد خاں نے اسلامی فنون لطیفہ میں قوالی کے متعلق اقبال کے خیالات قلمبند کیے ہیں۔ ''ان لوگوں نے وجد حال کو ایک دستور بنالیا ہے۔ یہ کیفیت ان پر واقعی طاری ہوتی ہے لیکن جب وہ اپنے جوش وجذبات کو اس طرح فرد کر لیتے ہیں تو پھر ان میں کچھ باقی نہیں رہتا اور یہ جذبہ دوبارہ طاری نہیں ہوتا دراصل مسلمان جب عرب سے نکلے اور انھیں باہر کی قوموں سے سابقہ پڑا تو صوفیہ نے ان قوموں کی طبعی نسائیت کا لحاظ کرتے ہوئے قوالی اور موسیقی کو اپنے نظام میں شامل کرلیا۔ نسائیت سے مراد فالتو جذبات ہیں۔ ایران اور ہندوستان میں فالتو جذبات کی کثرت ہے۔ اور حال انہی فالتو جذبات کے اخراج کا ایک ذریعہ ہے۔ صوفیوں کے سلسلوں میں قوالی کو جو دخل ہے وہ صرف اسی وجہ سے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی موسیقی کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس وقت تک تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا مقامی فن موسیقی رائج ہے۔ مسلمان جہاں جہاں پہنچے وہیں کی موسیقی انھوں نے قبول کر لی اور کوئی اسلامی موسیقی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی۔

مصوری

بے یقینی

اقبال نے دو تین جگہ جدید ہندوستانی مصوری پر سخت تنقید کی ہے۔ جدید ہندوستانی مصوروں چودھری ۔جمینی رائے۔ ٹیگور' چغتائی (میرے خیال میں مرقع چغتائی میں انھوں نے چغتائی کی مصوری کی جو تعریف کی ہے وہ محض سخن گسترانہ ہے۔ کیونکہ چغتائی کے فن میں کہیں زندگی کی حرارت نہیں) کے یہاں انھوں نے بجز پامال روایتی موضوعوں خطوط اور رنگ کے گورکھ دھندے اور مرگ انگیز جذبہ پرستی کے اور کچھ نظر آتا۔ اس آرٹ میں نہ سچا ایمان ہے۔

نہ سچا کفر۔ ہم چناں دیدم فن صورت گری...... نے براہیمی در دنے آذری

پھر جدید مصوروں کے ''موضوعوں'' کی فہرست ہے۔

راہبے در حلقہ دام ہوس...... دلبرے با طائرے اندر قفس

خسر دے پیش فقیرے خرقہ پوش...... مرد کوہستانی ہیزم فروش

نازنینے در رہ بت حنانہ...... جوگئے در خلوت ویرانہ

پیر کے از درد پیری داغ داغ...... آں کہ اندر دست او گل شد چراغ

مطربے از نغمہ بیگانہ مست...... بلبلے نالید و تار او گست

نوجوانے از نگاہے خوردہ تیر...... کود کے بر گردن بابائے پیر

قصہ مختصر

می چکد از خامہ مضمون موت...... ہر کجا افسانہ و افسون موت

تاریخی اسباب کے علاوہ جدید ہندوستانی مصوری کی اس غیر معمولی انحطاط پسندی اور زوال انگریزی کا باعث ہے۔ اقبال کے نزدیک دیگر فنون لطیفہ کے مقابل یہ جدید مصوری میں ''یقین کی کمی ہے ۔دوسرے فنون لطیفہ میں پھر بھی یقین تھوڑا بہت مل جاتا ہے لیکن مصوری میں نہیں۔ ہم دیکھ آئے ہیں کہ'' یقین'' کی اقبال کے بنیادی نظریہ فن میں بہت اہمیت ہے۔ اس سے وجدان کے عمل کا استحکام ہوتا ہے اور وجدان کیلئے یہ اتنا ہی ضروری ہو جتنا عقل کیلئے شک یہ یقین تقلید نہیں۔ یہ وجدان کے تخلیقی عمل کی بنیاد ہے۔ اس کے بغیر فن کی تخلیق ممکن نہیں کیونکہ بے یقین فن کار کو اپنے اوپر بھروسہ نہیں رہتا۔ وہ باطنی طور پر مفلوج اور رعشہ بر اندام ہوتا ہے۔ چونکہ اس کے آرٹ کی جڑیں قدر آفریں خودی کے یقین میں مستحکم نہیں ہوتیں اس لئے وہ عامیانہ ذوق کی اندھی تقلید کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ حسن کو فطرت کی میکانکی عکاسی اور فوٹوگرافی میں ڈھونڈھتا ہے وہ مری ''ہست'' میں اتنا کھو جاتا ہے کہ وجدانی اور افادی ''بائست'' پر نظر

نہیں رکھتا۔ اس کی تصویروں میں خودی کی نمود نہیں ہوتی کیونکہ خودی کی جگہ صرف فطرت کے بے قدر اور بے معنی الوان ونقوش باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ جدید مصوری جس پر اثریت کا اتنا اثر ہے مستقبل کی تعمیر میں کوئی مدد نہیں دے سکتی۔

علم حاضر پیش آفل در سجود...... شک بیفزود و یقین از دل ربود
بے یقیں را الذت تحقیق نیست ...... بے یقیں راقوت تخلیق نیست
بے یقیں رارعشہ ہا اندر دل است...... نقش نو آوردن او را مشکل است
از خودی دور است و رنجور است بس...... رہبر او ذوق جمہور است و بس
جنس را در یوزہ از فطرت کند...... رہزن در راہ تہی دستے زند
حسن راز خود بروں جستن خطاست...... آنچہ می بائست پیش ما کجاست
نقش گر خود را چو با فطرت سپرد...... نقش او اگند نقش خود سترد
فطرت اندر طیساں ہفت رنگ...... ماندہ بر قرطاس او با پائے لنگ
بے تپش پروانہ کم سوز اد...... عکس فردا نیست در امروز اد

دوسرے فنون لطیفہ کے مقابل مصوری میں فطرت کی غلامی کے امکانات زیادہ ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مصوری کی بنیاد ایسی اشکال پر ہے جو زندگی کی خارجی اور مری اشکال سے قریب ہیں اسی لئے مصوری میں ان اشکال کی سطحیت سے گرز کر زندگی کے معانی اور مضمرات کو پیش کرنا مشکل ہے۔

تمثیلی فنون

تھیٹر: اقبال کی نہ صرف ایک نظم ہے۔ اس کا تجزیہ یوسف حسین خاں صاحب نے اس کمال سے داد نہیں دی جا سکتی۔ اس میں کسی قسم کا اضافہ ممکن نہیں وہ لکھتے ہیں وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی اقبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں ہے چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فن اداکاری پر کیا ہے اپنی نظم ''تیاتر'' میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے لیکن اگر خودی نہ رہے تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے۔ میرے خیال میں اسی لئے اقبال ڈرامے کو بہت ہی ادنی درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اداکار کے فن کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی خودی اور شخصیت کو فراموش کر کے اپنے آپ کو اس کردار میں تحلیل کر دے جو کسی اور یعنی ڈرامہ نگار کی حودی کا پروردہ ہے۔ اس لئے ڈراما کا

بحیثیت نوشتہ ادب جواز ممکن سہی (اقبال تکسپیر اور گوئٹے کی جا بجا تعریف کی ہے اور خود بھی کئی جگہ ڈرامائی انداز اور اسلوب اختیار کیا ہے) لیکن ڈرامے کی تمثیل اور اداکاری کا پورا فن خودی کی نفی ہے۔

حریم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ...... دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے...... رہا نہ تو تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

سینما

یہ کاروبار لات و منات یعنی کسی اور کی خودی کی بے جان نقالی تھیٹر سے کہیں زیادہ فری اور ساحری کے ساتھ سینما میں موجود ہے۔ پرانی بت پرستی اور سینما میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں دونوں کی بنیاد ایک طرح سے مذہب تشبیہ Anthropomorphism پر ہے۔

دونوں کے مقاصد تاجرانہ اور عیارانہ ہیں جس طرح قدیم مذہب تشبیہ کی بنیاد ساحری پر تھی اسی طرح سینما کی بنیاد سائنسی ساحری پر ہے۔ اس میں فنون لطیفہ کی ایک بھی سچی قدر نہ پیدا کی جاسکتی ہے اور نہ نظر آسکتی ہے۔

وہ صنعت نہ تھی شیوہ کافری تھی...... یہ صنعت نہیں شیوہ ساحری ہے

وہ مذہب تھا اقوام عہد کہن کا...... یہ تہذیب حاضر کی سوداگری ہے

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہالی وڈ وغیرہ سے جن جذباتی اور افیونی خصاص کے فلم آتے ہیں ان کا مقصد سوداگری کے سوا کچھ اور نہیں لیکن اس مقام پر یہ شبہ ضرور ہوتا ہے کہ اقبال نے تھیٹر اور سینما دونوں کی افادیت کو نظر انداز کر دیا۔ خودی کی نمود کے علاوہ تمام تر آرٹ کا بڑا مقصد توسل اور ربط بھی ہے جو انفرادی وجدان یا جذبہ تخلیق کو اجتماع انسانی تک پہنچتا ہے۔ اس توسل اور ربط ہی کے دوران میں آرٹ میں افادی اور انسانی قدریں نمودار ہوتی ہیں۔ تھیٹر کا سینما کو بھی اگر غلط مقاصد کیلئے استعمال کیا جائے تو ان میں بھی بحیثیت فن حیات بخش ہونے کی صلاحیت ہے۔

یہ ہے اقبال کا نظریہ فن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نظریہ فن انفرادی ہے اور اس کا امکان کم ہے کہ اسے مکمل اور قطعی طور پر کبھی بھی قبول کیا جاسکے گا لیکن اس کے اجزا کا آج بھی اردو ادب پر بڑا اثر ہے اور اس سے خود اقبال کا کلام سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

☆☆☆

اقبال اور ارتقائے تخلیقی

رسالہ اردو مورخہ جولائی 1947ء حیدرآباد دکن

عزیز احمد

اقبال کے کلام میں انسانیت اور بالخصوص انسان کامل کا نظریہ بیان کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ ان کے یہاں انسان کا تصور حیاتی ارتقا کے نظریوں پر مبنی ہے۔ کائنات کی جانچ وہ مادے سے شروع کرتے ہیں اور پھر اس خط کو عبور کر کے جو حیات کو غیر حیات سے جدا کرتا ہے وہ نباتات' حیوانات کا جائزہ لیتے ہوئے انسان تک پہنچتے ہیں۔

دو متوازی راستے اس طرز تحقیق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ایک تو جدید ارتقائی نظریے جو ڈارون اور لامارک سے ہوتے ہوئے برگساں تک منتہی ہوتے ہیں۔ دوسرے خود اسلامی' بعد الطبیعات اور اخلاقیات میں ارتقائی نقطہ نظر کی اہمیت۔

اس خصوص میں برگساں کا اثر تمام مغربی اثرات سے زیادہ نمایاں ہے اس اثر کو اقبال نے اسلام کے ارتقائی تصورات کی روشنی میں پرکھا ہے اور حیاتی ارتقاء کا ایک مکمل نظام ان کے تفکر کی انسان کامل کی جانب رونمائی کرتا ہے۔

برگساں کی ''ارتقائے تخلیقی میں زیادہ تر مباحث حیاتیات پر مبنی ہیں۔ کائنات دوران کی حالت میں ہے اور وقت کی ماہیت کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران کے معنی ہیں ایجاد اشکال وصور کی تخلیق کائنات میں دو طرح کی متضاد حرکتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ ایک چڑھاؤ کی ہے اور دوسری اتار کی' ایک ارتقا کی ہے اور دوسری تنزل کی۔ ان حرکتوں کا تعلق دو طرح کے اجسام سے ہے۔ غیر منظم اجسام اس

سیدھے سادے قانون کے پابند ہیں کہ ان کے حال میں ماضی سے زیادہ کچھ نہیں اور ان کے اثر میں جو چیز موجود ہے وہ سبب میں بھی موجود تھی۔ اجسام کا احوال اس کے برعکس ہے کیونکہ جو کوئی شہ جہاں کہیں زندہ اور جان ہو اس کیلئے کہیں نہ کہیں ایک لوح سی ہے جس میں وقت کا اندراج ہوتا جاتا ہے۔ منظم یا ذی روح جسم میں شعور کی یہ خصوصیات موجود ہوتی ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے ماضی حال میں محفوظ ہو جاتا ہے۔

برگساں نے اس امر پر بڑا زور دیا ہے کہ منظم اور غیر منظم جسم یعنی کسی مادی شکل اور ذی روح جسم میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ اس نے ایک ماہر حیات ای۔ بی ولسن کا قول نقل کیا ہے" خانہ یا خلیہ کے مطالعے سے وہ وسیع خلیق جو حیات کی پست ترین انواع کو غیر منظم عالم سے جدا کرتی ہے تنگ نہیں بلکہ وسیع تر معلوم ہوتی ہے"۔

حیات کیلئے سب سے پہلا مرحلہ سب سے پہلی روک جامد اور بے حرکت مادے پر قابو پانا تھا اس میں حیات کو محض عجز و انکسار کی وجہ سے کامیابی ہوئی۔ شروع میں حیات نے بڑی ہی حقیر چھوٹی چھوٹی شکلیں اختیار کیں۔ بڑی چالاکی دکھلائی۔ وہ طبعی اور کیمیائی قوتوں کے آگے جھک گئی تھوڑی دوران قوتوں کے ساتھ ساتھ چلی مگر اس لئے کہ تھوڑی دور چل کر ان کا ساتھ چھوڑ دیا حیات نے جامد مادے کی بہت سی عادتیں اختیار کیں تا کہ آہستہ آہستہ ایک طرح کے مقناطیسی جذب کے ساتھ اسے کھینچ کے ایک بالکل نئے دوسرے راستے پر لے جائے۔ حیات کے راستے میں بے انتہا چوراہے تھے بہت سی اندھیاری گلیاں تھیں جو آخری سرے پر بند ہو جاتی تھیں مگر دو تین شاہ راہیں بھی تھیں۔ اور ان شاہ راہوں میں سے صرف ایک جو ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں سے ہوتی ہوئی انسان تک پہنچتی ہے اتنی چوڑی تھی کہ اس پر زندگی پوری آزادی اور کشادگی سے گام زن ہو سکے۔ اگر ارتقا ایسی تخلیق ہے جو بغیر کسی رکاوٹ کے تازہ تر ہوتی رہتی ہے تو وہ اپنی رفتار کے ساتھ ساتھ نہ صرف زندگی کی اشکال وصور پیدا کر جاتی ہے بلکہ وہ تصورات بھی پیدا کرتی جاتی ہے جن کے ذریعے ذہن خود اس کا یعنی زندگی کا ادراک کر سکے اور اس کو سمجھ سکے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اس ادراک کے اظہار کے ذرائع بھی پیدا کرتی جاتی ہے۔

برگساں کے ان تصورات کو اقبال نے قریب قریب بہ جنسہ "بال جبریل" کے بے مثل "ساقی نامہ" میں دہرایا ہے۔ اقبال نے زندگی اور دوران خالص میں وہی رشتہ مقرر کیا ہے جو برگساں کے نظام فکر میں ہے اور ایک جوش حرکت حیات کو ارتقائے تخلیق کا محرک قرار دیا ہے اگر چہ غایت ان کے یہاں برگساں

سے بہت زیادہ ہے۔

دمادم رواں ہے یم زندگی　　　ہراک شئے سے پیدا دم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کو نمود　　　کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
گراں گرچہ ہے صحبت آب وگل　　　خوش آئی اسے محنت آب وگل
یہ ثابت بھی ہے اورسیار بھی　　　عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہردم اسیر　　　مگرہرکہیں بے چگوں ' بے نظیر
یہ عالم' یہ بت خانہ' شش جہات　　　اسی نے تراشاہے یہ سومنات
اسی کے بیاباں ' اسی کے ببول　　　اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
کہیں جرہ شاہین سیماب رنگ　　　لہو سے چکوروں کے آلودہ جنگ
کبوترکہیں آشیانے سے دور　　　پھڑکتاہواجال میں ناصبور
بہت اس نے دیکھے ہیں پست وبلند　　　سفراس کو منزل سے بڑھ کر پسند
الجھ کر سلجھنے میں لذت اسے　　　تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے
ہواجب اسے سامنا موت کا　　　کٹھن تھا بڑا تھا مناموت کا
اترکر جہان مکافات میں　　　رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاق دوئی سے بنی زوج زوج　　　اٹھی دشت وکہسارسے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے　　　اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
ازل سے ہے یہ کش مکش میں اسیر　　　ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

بہرحال پوری کائنات میں حیات کی ارتقاء کے مجموعی تماشے کوپیش نظر رکھے بغیرانسان کامقام مقصد معین میں کیاجاسکتا۔برگساں نے اسی لئے تفصیل سے حیات کے ابتدائی مظاہر کا جائزہ لیاہے ۔نباتات اورحیوانات میں امتیازی فرق محض یہ نہیں کہ ان کے بعض خصائص مختلف ہیں بلکہ یہ اس طرح مختلف ہیں کہ وہ براہ راست ہواپانی اورزمین سے جمادی عناصر کوجذب کرکے منظم مادے کی تخلیق کرسکتے ہیں ۔حیوانات کی امتیازی خصوصیت یہ ہے' کہ ان کا عام رجحان مکان میں نقل وحرکت کرنے کا ہے۔

برخلاف اس کے نباتی حلیہ ایک جونی جھلی سے گھرا ہوا نباتات کو سکون اور بے حرکتی پر مجبور کیے ہوئے ہے اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حیوان کی امتیازی خصوصیت حس اور بیدار شعور ہے۔ نباتات میں شعور خوابیدہ ہیں اور بے حسی طاری ہے۔ نباتات کو اسی سکون اور بے حرکتی کے عالم میں عناصر سے اپنی جمادی خوراک مل جاتی ہے۔ حیوانات کو اپنی غذا کی تلاش میں نقل وحرکت کرنی پڑتی ہے۔ اس لئے ان کا ارتقاء میلان حرکت کی سمت ہوا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر ایک ایسے شعور کی سمت جو واضح سے واضح تر وسیع سے وسیع تر ہو جاتا ہے۔

حیوانی نقل وحرکت اور اس کے شعور سے انتخاب کے امکانات بھی بہت زیادہ وسیع ہو جاتے ہیں اس مرحلے پر پہنچ کر برگساں کا نظام فکر ایک اور مسئلے کو جذب کرتا ہے۔ یہ مسئلہ لاقدریت یا عدم تعین کا ہے ۔زندگی کا ایک کام یہ بھی ہے کہ وہ مادے میں کسی نہ کسی طرح کا عدم تعین پیدا کرے۔ اپنے ارتقاء کے دوران میں زندگی ایسے اشکال پیدا کرتی جاتی ہے جو پہلے سے متعین اور جن کے متعلق کوئی پیش قیاسی نہیں کی جاسکتی۔ یہ اشکال جتنے زیادہ غیر معین ہوں اتنی ہی ان کے عمل کی آزادی بڑھتی جاتی ہے۔ یہ آزادی انسان میں انتہا کو پہنچتی ہے جس کے ہاتھ ہر طرح کے کام پر قادر ہیں۔ بنی نوع انسان جو ساری دنیا کو اپنی ملکیت سمجھتی ہے۔ یقیناً اعلاترین نوع ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کا سلسلہ انسان پر ختم ہوتا ہے ۔لیکن جانوروں کے بہت سے ذی مفاصل سلسلے' بالخصوص بعض جھلی پر رکھنے والے کیڑے بھی ارتقاء کے نادر نمونے ہیں۔ چیونٹیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ جس طرح انسان زمین کی سطح کا بادشاہ ہے۔ اسی طرح چیونٹی زمین کی سطح کے نیچے کی ملکہ ہے۔ جوڑ دار جانداروں میں کیڑے اور بالخصوص ذی مفاصل کیڑے ارتقاء کا انتہائی نقطہ ہیں۔ اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں انسان۔ جبلت کی نشوونما اور کسی نوع میں اتنی نہیں ہوئی جتنی کیڑوں کے ذی مفاصل سلسلوں میں' اس لئے تنزل کے سلسلوں سے قطع نظر یہ نظریہ مرتب کیا جاسکتا ہے کہ حیوانی سلطنت میں ارتقاء نے دو راستے اختیار کیے ہیں ایک وہ جو جبلت کی طرف جاتا ہے۔ دوسرا وہ جو عقل کی طرف جاتا ہے جسے انسان نے اختیار کیا ہے۔ شروع میں عقل اور جبلت (عقل حیوانی) کی اصل ایک تھی اور ایک کا دوسری میں دخل اور شمول تھا۔ اب بھی ان میں اشتراک کے آثار ہیں۔ لیکن اس ارتقاء یافتہ حالت میں عقل اور جبلت کا ساتھ جہاں کہیں نظر آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک دوسری کی کمی پوری کرتے ہیں اور ایک دوسری کی کمی وہ اس لئے پوری کرتے ہیں کہ وہ ایک دوسری سے مختلف ہیں۔ جبلت میں جو جبلی ہے وہ عقل میں عقل کی متضاد ہے۔ عقل کی بنیادی خصوصیت یہ

ہے کہ وہ مصنوعی اشیاء بنا سکتی ہے۔ خصوصاً اوزار بنانے کے اوزار بنا سکتی ہے اور وہ اپنے مصنوعات میں بڑی غیر معمولی وسعت اور تنوع پیدا کر سکتی ہے۔

اقبال نے ''محاورہ مابین خدا وانسان'' میں عقل کی اسی تخریبی اور تعمیری صلاحیت کو بیان کیا ہے ۔انسان جواب دیتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان او رکہسار وراغ آفریدی　　خیابان وگل زارو باغ آفریدم
من آنم کہ ازسنگ آئینہ ساز　　من آنم کہ ازز ہر نوشینہ سازم

برگساں کے نزدیک جبلت اور عقل میں فرق یہ ہے کہ تکمیل یافتہ جبلت منظم اوزاروں کو استعمال اور کبھی کبھی ان کی تعمیر کرتی ہے۔ مگر تکمیل یافتہ غیر منظم اوزاروں کو بناتی اور انھیں استعمال کرتی ہے۔ جبلت (حیوانی عقل) کا اقبال کے نظام فکر میں کوئی مقام نہیں اور اقبال کے یہاں عشق و وجدان ایک بہت اعلاتر صفت ہے جس کا عمل مادی نہیں بلکہ روحانی سطح پر ہوتا ہے۔ مقاصد آفرینی برگساں کے نزدیک عقل کا ایک تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کے نزدیک جب عقل ایک ضرورت کو پورا کر چکتی ہے تو ایک اور نئی ضرورت کی تخلیق کرتی ہے۔ جبلت کی طرح وہ اپنے اطراف عمل کا ایک محدود دائرہ نہیں بناتی۔ جس دائرے کے اندر جبلت سے ممتاز جان دار کیڑا رینگتا رہتا ہے۔ عقل کی سرگرمی کا میدان لامحدود ہے جس میں وہ آگے سے آگے بڑھتی جاتی ہے۔ اور اتنی ہی زیادہ آزادی حاصل کر جاتی ہے۔ عقل کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا حربہ اس کی قوت اظہار یعنی زبان ہے۔ لیکن عقل کی بھی بعض سخت حدود ہیں۔ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ حیات کو آسانی سے سمجھ سکتی۔ اس کے برعکس جبلت کی تشکیل ہی حیات کے سانچے پر ہوئی ہے۔ عقل اور جبلت دونوں بعض ایسی حدود میں گرفتار ہیں جن کی وجہ سے حیات کے بہت سے حقائق معلوم نہیں ہو سکتے ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنہیں عقل ہی تلاش کر سکتی ہے مگر جنہیں وہ اکیلی کبھی نہ پا سکے گی۔ صرف جبلت ہی ان چیزوں کو پا سکتی ہے مگر وہ انھیں کبھی تلاش نہ کرے گی۔

اسلئے ابتدائی حیوانی سطح پر بعض سمتوں میں بعض نقاط پر علم کے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔

یہاں برگساں نے علم کا ایک اور ذریعہ بتایا ہے۔ یہ وجدان ہے یہاں برگساں کے نظام فکر کا سلسلہ پھر اقبال سے ملتا ہے یہ وجدان اقبال کا ''عشق'' ہے جس کی پہنچ وہاں ہے جہاں عقل کے پر جلتے ہیں

۔وجدان کے متعلق برگساں کا تصور یہ ہے کہ وہ حیات کی انتہائی باطنیت کی طرف ہماری رونمائی کرتا ہے
۔برگساں کے خیال میں وجدان وہ جبلت ہے جو بے لوث اور غیر جانب دار ہوگئی جو خود آگاہ ہو جس میں اپنے موضوع پر غور کرنے اور عکس پذیر ہونے اور اسے لامحدود طور پر وسیع کر دینے کی صلاحیت ہو۔ جہاں وہ علم حاصل نہ ہو سکے جو خالص عقل کے ساتھ مخصوص ہے وہاں وجدان ہمیں وہ راستہ دکھا سکتا ہے جو عقل کو نظر نہیں آسکتا۔وجدان اس طرح عقل کی تکمیل کرتا ہے۔یہی وہ مسئلہ ہے جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے۔

ہر دو بہ منزل رواں ہر دو امیر کارواں
عقل بہ حیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں
عشق ز پا آوردخیمہ شش جہات را
دست درازی کند تا بہ طناب کہکشاں

وہ خرد جو "فطرت روح الامیں" کے ساتھ ہو اقبال کے نزدیک وجدان یا عشق سے بہت قریب ہے۔ فطرت روح الامین کا نہ ہونا جرات رندانہ کی کمی ہے اور اقبال کے نزدیک عشق کے مقابل یہی عقل کی کمزوری ہے۔جوش ملیح آبادی نے ایک رباعی میں اقبال پر چوٹ کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اقبال کے کلام میں عقل، اور عشق کے تصورات کو سمجھ نہیں سکے۔جوش صاحب نے لکھا ہے۔

سوئے ہوئے فتنوں کو جگا دیتی ہے جاگے ہوئے ذہنوں کو سلا دیتی ہے
جس قوم کے اعصاب پہ عورت ہے سوار وہ عقل سے عشق کو بڑھا دیتی ہے

اقبال کا "عشق" وہ عشق نہیں جو جوش کی رندانہ شاعری کا موضوع ہے۔اقبال نے تو برگساں سے ذرا اختلاف کر کے عشق یا وجدان اور عقل میں ایک طرح کی بنیادی ہم اصلی ایک طرح کا اشتراک تلاش کیا ہے۔وہ ذوق نگہ جو عشق یا وجدان کی خصوصیت ہے عقل میں بھی موجود ہے۔لیکن عقل میں جراءت رندانہ کی کمی ہے۔

عقل ہم عشق است وازذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن آن بے چارہ را ایں جراءت رندانہ نیست

قصہ مختصر انسان میں وجدان کو عقل کی محدودیت، اور جبلت کی عدم موجودگی کا علاج تجویز کر کے

برگساں نے انسان کے مقام کو ارتقائے تخلیقی میں یوں متعین کیا ہے کہ حیات کا اگر کلی طور پر مشاہدہ کیا جائے تو اس کی مثال ایک بڑی طاقتور موج کی سی ہے جو ایک مرکز سے نکل کر باہر کی طرف پھیلتی ہے ۔اپنے محیط پر ہر جگہ وہ ٹھیر جاتی ہے اور اس میں اہتزاز پیدا ہو جاتا ہے۔ صرف ایک نقطہ ایسا ہے جہاں یہ بندش ٹوٹ گئی ہے اور حیات کی آزادی کے ساتھ آگے بڑھ گئی ہے۔ شکل اور نوع انسانی اسی آزادی کو اپنے آپ میں تحریر کرتی ہے۔ انسان کے سوا اور ہر جگہ شعور رک گیا ہے، انسان میں اسکی رفتار اور روانی نہیں رکی۔ انسان لامحدود طور پر حیاتی حرکت کو جاری رکھتا ہے۔ حالانکہ اپنے ساتھ وہ ان تمام چیزوں کو نہیں کھینچتا جو حیات اپنے ساتھ ساتھ لئے چلتی ہے۔ ارتقاء کے دوسرے خطوط پر ان رجحانات نے سفر کیا ہے جو حیات میں مضمر ہے اور چونکہ ہر شئے دوسری شہ میں نفوذ و سرایت کرتی ہے۔ اس لئے انسان نے یقیناً ان دوسرے رجحانات کا بھی کچھ اثر اپنے میں محفوظ رکھا ہے مگر بہت ہی تھوڑا سا یوں کہیے کہ ایک مبہم اور بے صورت ہستی نے جسے ہم چاہے انسان کہہ لیں چاہیں فوق البشر اپنی تکمیل اور واقعیت کی کوشش کی ہے اور محض اس طرح کامیابی حاصل کی ہے کہ یہ ہستی اپنا ایک حصہ بوجھ کی طرح راستے میں اتار آئی ہے۔

ارتقائے تخلیقی کا تصور جسے ایک مربوط اور مکمل فلسفیانہ نظام کی صورت میں برگساں نے پیش کیا ہے۔ ڈارون کے بعد سے یورپ کے ادب پر اس صدی کے اوائل تک حاوی رہا۔ برناڈ شاہ نے برگساں سے ارتقائے تخلیقی اور طاقت حیات کیلئے نظریے لئے اور ان میں یہ تصرف کیا کہ فوق البشر انسانی معاشرے یا افراد کی ترقی سے نہیں بلکہ حیاتی ارتقاء سے پیدا ہوگا۔ برنارڈ شاہ کے فوق البشر کا تصور اگر نطشے کا پروردہ تخیل ہو مگر وہ کسی طرح خیر و شر سے ماورا نہیں۔ اقبال کے انسان کامل اور برنارڈ شاہ کے فوق البشر میں بعض مشابہتیں ہیں، مثلاً دونوں خیر پرست ہیں اور دونوں جس سیاسی نظام کی طرف مائل ہیں وہ کسی نہ کسی طرح کی اشتراکیت ہے۔ لیکن ''وجدان'' کا برنارڈ شاہ کے فوق البشر کی ترکیب یا اس کی تخلیقی صلاحیت میں کوئی دخل نہیں۔

ارتقائے تخلیقی کا تصور جس کا نہتا انسان کامل ہے۔ اقبال کے فکر میں دو اسالیب سے نمایاں ہے۔ ایک تو رمزی طور پر ان کی شاعری میں وہ انسان کامل یا قلندر یا مرد مومن کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی خصوصیات صاف صاف گناتے ہیں، پھر بھی وہ رمزی سلسلہ جو مظاہر کائنات اور جمادات سے شروع ہو کے نباتات اور حیوانات کی منازل و رموز سے ہوتا ہوا انسان تک پہنچتا ہے اور پھر انسان کامل کے تصور پر تکمیل پاتا ہے ' ذرا غور اور تفصیل بیان کا محتاج ہے۔ دوسرا اسلوب وہ ہے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اپنے خطبات ''

اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" میں انھوں نے ارتقائے تخلیقی کے نظریے کو اسلامی فکر اور فلسفے کی روشنی میں پرکھا ہے۔

اقبال کا اہم ترین اجتہاد یہ ہے کہ نظریہ ارتقاء نہ صرف اسلامی فلسفے میں بلکہ قرآنی تعلیم میں مکمل طور پر موجود ہے۔ اسلام میں ریاضیاتی فکر کے ساتھ ہی ساتھ ارتقاء کا تصور بھی صورت اختیار کرتا رہا۔ جاحظ نے سب سے پہلے اس پر غور کیا کہ دور دراز کے سفر اور مقامات کی تبدیلی سے چڑیوں کی زندگی میں طرح طرح کی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ ابن مسکویہ نے اس کو ایک مخصوص نظریے کی شکل دی اور اسے اپنی مذہبی تصنیف الفوز الاصغر میں جگہ دی۔ پھر اقبال نے ابن مسکویہ کی کتاب سے ایک اقتباس دیا ہے۔ ابن مسکویہ کے نزدیک ایک نباتی زندگی کو ارتقاء کے ابتدائی مراحل میں اُگنے اور پھیلنے کیلئے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس قسم کی نباتی زندگی جمادات سے صرف اس حد تک مختلف ہے کہ اس میں حرکت کی ذرا سی صلاحیت ہے۔ حرکت کی یہ صلاحیت نباتی زندگی کے اعلاتر نمونوں میں اور زیادہ بڑھتی جاتی ہے کیونکہ اس اعلاتر پر نباتی پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے اور بیج کے ذریعے اپنی نوع کو باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب ہم ان درختوں تک پہنچتے ہیں جن کے تنکے پیتاں اور پھل ہوتے ہیں تو حرکت کی طاقت آہستہ آہستہ بڑھ جاتی ہے نباتی ارتقاء کی آخری منزل انگور کی بیلوں اور کھجور کے درخت میں نظر آتی ہے گویا حیوانی زندگی کی چوکھٹ پر کھڑے ہیں۔ کھجور کے درخت میں جنسی فرق صاف نمایاں ہے۔ جڑوں وغیرہ کے علاوہ کھجور کا درخت اپنے اندر ایک ایسی چیز کو نشو ونما دیتا ہے جس کی حیثیت وہی ہے جو مغز کی حیوان کیلئے ہے۔ جس کی سلامتی پر کھجور کے درخت کی زندگی کا دارومدار ہے۔ یہ گویا حیوانی زندگی کا دیباچہ ہے۔ حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین میں جڑوں کی قید سے آزادی ہے۔ اسی سے شعوری حرکت شروع ہوتی ہے۔ یہ حیوانیت کی پہلی منزل ہے جس میں سب سے پہلے حس لمس اور سب سے آخر میں حس بصارت پیدا ہوتی ہے۔ جو اس کی نشو ونما کے ساتھ حیوان آزادی حرکت حاصل کرتا ہے۔ جیسا کہ کیڑوں حشرات الارض چیونٹیوں اور مکھیوں کی مثال سے ظاہر ہے۔ حیوانات کا کمال چارپایوں میں، گھوڑے میں اور طیور میں شاہین میں ظاہر ہوتا ہے۔

اور بوزینہ میں حیوانیت بالآخر انسانیت کی سرحد تک پہنچتی ہے کیونکہ ارتقاء کے پیمانے میں بوزینہ کا مقام انسان سے محض ایک درجے نیچے ہے۔ مزید ارتقاء سے طبیعیاتی تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ امتیاز اور روحانیت کی بڑھتی ہوئی قوتیں، یہاں تک کہ انسانیت کے دور سے نکل کر تمدن اختیار

کر لیتی ہے۔

ابن مسکویہ کے اس نظریے کے علاوہ جو مغربی ارتقائیت سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اقبال نے ایک اور جگہ رومی کے خیالات کی مثال بھی دی ہے۔ ارتقاء کے متعلق رومی کے اشعار بہت مشور ہیں۔

آمده اول بہ اقلیم جماد　　　　وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد　　　　وز جمادی یادنارود از بزد

وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد　　　　نامدش حال بناتی ہیچ یاد

جز ہمامیلے کہ دارد سوے آں　　　　خاصہ دروقت بہار ضمیراں

ہچومیل کودکاں بامادراں　　　　سر میل خودنداند درلبان

ہم چنیں اقلیم تااقلیم رفت　　　　یاشداکنوں عاقل ودانادرفت

اقبال نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ انسان کے حیاتی مستقبل کے متعلق ان میں بڑا جوش امید و آرزو ہے۔

اسلامی ارتقائیت کی یہ رجائیت خاص چیز ہے۔ کیونکہ انیسویں صدی میں مسئلہ ارتقاء کو جب زیادہ تفصیل سے پیش کیا گیا تو اس سے وہ قنوطیت اور یاسیت پیدا ہوئی جو کم و بیش تمام جدید مغربی ارتقائین کی تحریروں میں موجود ہے۔ ڈارون کی میکانیکی ارتقائیت کا یاسیت پر ختم ہونا لازمی تھا۔ لامارک کے یہاں جس قسم کی محدود آزادی کا تخیل تھا۔ اس میں بھی رجائیت کی گنجائش بہت کم تھی۔ یاسیت کا باعث زیادہ تر یہ تھا کہ سائنسی بنیاد پر اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ عمیق امتزاج اور ترکیب جس سے انسان مزین ہو مادی طور پر اس میں کوئی اضافہ ممکن ہوسکتا ہے۔ اس یاسیت کا اثر جدید انگریزی ادب کے تمام ارتقائیین میں نمایاں ہو۔ سیموئیل بٹلر جو ڈارون کی میکانیت کا دشمن ہے یاسیت سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکتا اور ہجو میں پناہ لیتا ہے۔ ایچ جی ویلز میں جو ادب کے سائنسی ارتقائیین میں سب سے ممتاز ہے یہ یاسیت سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ”زندگی کی سائنس“ جو ایچ جی ویلز نے عہد جدید کے نامی انگریز ماہر حیاتیات جولین ہکسلے کے اشتراک کے ساتھ لکھی ہے جا بجا اس یاسیت کا اظہار کرتی ہے۔ ایچ جی۔ ویلز کے خیال میں ایک واحد نوع کی حیثیت سے انسان کی ابتداء اس غیر مہمان نواز دنیا میں ایک عارضی مہم ہے۔ اس نو وارد نے آہستہ آہستہ اپنے وجود کا حق قائم کر لیا اور اپنی موجد عقل کے زور سے تمام مخلوق پر حکومت شروع

کی۔ مگر پھر وہ راستے سے بھٹک گیا۔ وہ جماعتوں میں بٹ گیا اور جماعتیں ایک دوسرے سے حسد کرنے لگیں۔ دشمنی شروع ہوگئی۔ وجہ یہ ہے کہ انسان نے اپنی تقدیر کی غلط تعبیر کی۔ اپنے جنگ کے مقصد کو بھول کے بجائے فطرت سے لڑنے کے وہ آپس میں لڑنے کٹنے اور مرنے لگا۔ اس انسان کے حیاتی نظام میں فطرت کی بہت سی کامیابیاں ہیں لیکن بہت سی غلطیاں بھی ہیں اس کی طبیعت ایک مرکب اور غیر متوازن میکانیت ہے۔ اس کا حس اجتماعی ابھی بالکل ابتدائی منزل میں ہے اس کے روحانی تجربے محض فریب ہیں کیونکہ وہ ابھی حیوان ہی تو ہے جسے زبان اور اس لئے خیال پر قدرت حاصل ہوگئی ہے۔

اس قسم کی قنوطیت کی وجہ سے مغربی ادب اور خصوصاً انگریزی ادب میں ارتقائیت کے خلاف ایک ردعمل کی تحریک بھی نظر آتی ہے۔ جس نے رومن کیتھولک یا اینگو کیتھولک قدامت پرستی اور راسخ العقیدگی میں پناہ لی۔

اس تحریک میں نمایاں نام جی کے چرٹن کا ہے جس نے ارتقائیت سے پیدا ہونے والی قنوطیت کا اکثر تذکرہ کیا ہے۔ ٹی ایس' ایلیٹ جو اس ردعمل کا دوسرا نامی علمبردار ہے ارتقائیت کے توڑ پر تاریخ اور علم الانسان کی روشنی میں یہ نظریہ پیدا اور پیش کرتا ہے کہ ایک طرح سے اگر تاریخ نہیں تو کم سے کم تاریخی تحریکیں' تصورات اور مناقشات اپنے آپ کو ہمیشہ دہراتے آئے ہیں' ہمیشہ دہراتے رہیں گے' انسان کی زندگی پیدائش' افزائش نسل اور موت کے سوا کچھ نہیں' اگر شانتی کہیں مل سکتی ہے تو صرف کیتھولک عیسائیت میں جہاں وہ سکھ اور آرام ہے جو فہم کی سرحدوں سے ماورا ہے۔

اسی طرح کی قنوطیت کے بعض بعض شعر اقبال کے یہاں بھی مل جاتے ہیں مثلاً

ہے نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل ...... کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی؟

لیکن اس طرح کی قنوطیت کی اقبال کے نظام فکر میں کوئی جگہ نہیں' وجہ یہ ہے کہ وہ ارتقاء کے سائنسی نہیں بلکہ فلسفیانہ نقطہ نظر کے قائل ہیں۔ سائنسی ارتقائیت سے جو قنوطیت پیدا ہوئی اس کو زیادہ گہرا کرنے والی وجہ دراصل انسانی گروہوں کی آپس کی کش مکش ہے۔ یعنی نوع انسانی اپنے آپ کو ایک اجتماعی وحدت نہیں سمجھتی بلکہ غلط اور تنگ گروہوں یعنی نسلوں' اور جغرافیائی قوموں وغیرہ کی بنیاد پر اپنی تقسیم در تقسیم کرتی ہے اور وہ طاقت جو نوع انسانی کو مجموعی طور پر فطرت کی تسخیر میں صرف کرنی چاہئے تھی' آپس کی خانہ جنگی میں ضائع ہو جاتی ہے یہ تصور اقبال کے یہاں بار بار ملتا ہے۔

انسان کی ترقی کے امکانات کی اس محدودیت کے مقابلے کیلئے جو مغربی حیاتی ارتقاء کے نظریوں کا

لازمی نتیجہ ہے۔ مغربی فلسفے نے کسی نہ کسی طرح کے فوق البشر کے تصور کی طرف توجہ منعطف کی۔نٹیشے کے فوق البشر کا تصور یہ یقین کرنے کی کوشش ہے کہ ارتقاء کی موج انسان کو بھی اپنے پیچھے چھوڑتی ہوئی بہت آگے بڑھ سکتی ہے۔ مگر اقبال کے خیال میں نٹیشے بھی اس طرح قنوطیت سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا کیونکہ اس کا فوق البشر ابدی تکرار کی بھول بھلیاں میں الجھ جاتا ہے اور اس طرح ارتقا کے بنیادی تصور پر ہی کاری ضرب لگتی ہے۔

برگساں جس نے حیاتیات کی بنیاد پر اپنا ارتقائے تخلیقی کا فلسفہ کھڑا کیا ہے۔ قنوطیت کو بہت پیچھے ہٹا دیتا ہے۔ اس کی وجہ زیادہ تر دوران خالص اور جوش حرکت حیات کے کامل عدم تعین کا تصور ہے۔ اقبال حسن غایت کے قائل ہیں۔ اس کی بھی برگساں کے جوش حرکت حیات کی آزادروی میں گنجائش نہیں' انسان کی طاقت صلاحیت اور امکانات کے متعلق برگسان کے فلسفے میں بڑی رجائیت ہے۔ وہ فوق البشر کی طرف اشارہ کرتا ہے مگر وہ اپنے تخلیقی ارتقاء کے نظریے کو فلسفیانہ تفصیل کے ساتھ فوق البشر کے کسی نئے تصور تک نہیں پہنچاتا۔

برگساں اور نٹیشے کے شاگرد برنارڈ شاہ نے بھی ادب میں رجائیت کی طرف چلنا چاہا ہے۔ مگر اس رجائیت تک برنارڈ شاہ کا راستہ بھی تلوار کی دھار پر سے ہو کر جاتا ہے۔ موجودہ انسان کی ترقی ونشوونما کے راستے فوق البشر تک پہنچنا برنارڈ شاہ کے نزدیک ناممکن ہے۔ فوق البشر کا ارتقا حیاتی طور پر ہی ہوسکتا ہے مگر کب اور کیسے اور کیوں کر؟ اس سوال کا نہ برنارڈ شاہ کے پاس کوئی جواب ہے نہ اس کو حل کرنے کی فلسفیانہ صلاحیت' کیونکہ برنارڈ شاہ کے تمام تصورات برگساں اور نٹیشے کے نظروں کے پیوند ہیں۔

اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ رجائیت حرکت کے ساتھ وابستہ ہو اور حرکت کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسی رجائی حرکت اقبال کے خیال میں اسلامی ارتقائیت کے تصورات میں ڈھونڈی جاسکتی ہے۔

☆☆☆

کلاسیکی نظریات پر اقبال کی تنقید

عزیز احمد

اقبال کا کلاسیکی تحریک پر سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس کی بنیاد افلاطون کے نظام فلسفہ کی سکون پرستی پر ہے اور اس سے حرکت کا جواز نہیں ہوتا۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی ادبیات اور تصوف پر افلاطون کا بڑا گمراہ کن اثر پڑا ہے اس سکون پسند بے حرکت لذتیت کو اقبال نے محکومانہ غلامانہ لذتیت قرار دیا ہے اور اس کیلئے مسلک گوسفندی کی اصطلاح تراشی ہے جو ایک طرح سے نی تشے کی اصطلاح (HERRDEN MORAL) کا مفہوم ادا کرتی ہے یہ مسلک گوسفندی مسلک شیری HERRDENMORAL کی ضد ہے۔ جس کی بنیاد حرکت عمل اور جلال پر ہے۔

افلاطون کے نظام فلسفہ اور کلاسیکی ادبی تحریک کے بعض پہلوؤں کا بڑا گہرا تعلق ہے اور اقبال نے دونوں کو یکجا دیکھا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ جہاں کہیں افلاطون یا نوافلاطونیت کا زیادہ اثر اور چرچا رہا ہے وہاں ادب میں افسردہ لذتیت اور غنائیت ضرور پائی جاتی ہے۔

شاعری کے بہت سے مکروہات کا سرچشمہ یہی افلاطونی اثر ہے۔ مثلاً عجمی شاعری میں امر پرستی کو جو مقبولیت حاصل ہوئی اس کے یوں تو بہت سے اسباب ہوں گے لیکن افلاطون کا اثر بھی اس کا ایک یقینی اور اہم سبب ہے اسی ایک امرد پرستی کی روایت سے عجمی شاعری میں زندگی اور صحت کو جتنا نقصان پہنچا وہ ظاہر ہے اس سے کہیں زیادہ تباہ کن اثر افلاطون کے نظریہ اعیان کا تھا۔

اقبال نے افلاطون کی سکونت کے ان اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے جنہوں نے اسلامی ادب کو متاثر کیا ہے سب سے پہلے یہ اعتراض کیا ہے کہ افلاطون تعقل کے اندھیرے میں بھٹکتا رہا اور وجدان (جس

پر تمام تر آرٹ کی بنیاد ہے) کا کوئی صحیح اندازہ نہ کر سکا۔ اس تعقل کی بھول بھلیاں میں اعیان کے افسون سے وہ اتنا بھٹکتا رہا کہ اسے اپنے حواس پر بھی اعتبار نہ رہا اس نے موت اور غنائیت کو زندگی کا راز سمجھ لیا اس کے تعقل نے بجائے کائنات کی گتھی سلجھانے اور اس کا احتساب کرنے کے اس عالم اسباب وعلل کو محض دھوکہ کا سہراب افسانہ سمجھا۔ اس نے اپنی عینیت کے نظام فکر میں اس خاک دان کے وجود سے انکار کیا ۔اقبال نے اس کی وجہ محض یہ بتائی ہے کہ وہ ذوق عمل وحرکت سے محروم تھا۔ اس لئے اس نے موجود سے انکار کر کے اعیان کے غیر مرئی تصور میں پناہ لی لیکن یہ نظریہ اعیان موت کا فلسفہ ہے زندگی کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس عالم امکان اس عالم موجود کو اصلی اور حقیقی سمجھا جائے اس کا جائزہ لیا جائے اور اسے مسخر کیا جائے۔

راہب دیرینہ افلاطوں حکیم　　از گروہ گو سفندان قدیم
خرش اودر ظلمت معقول گم　　در کہستان ، جود افگندہ سم
آنچناں افسون نامحسوس خورد　　اعتبار از دست وچشم وگوش برد
گفت سرزندگی درمردن است　　شمع را صد جلوہ از افسرون است
عقل خودرا بر سرگردوں رساند　　عالم اسباب راافسانہ خواند
فکر افلاطوں زیاں رسواد گفت　　حکمت اد بودر انابود گفت
بسکہ از ذوق عمل محروم بود　　جان اودارفتہ معدوم بود
منکر ہنگامہ موجود گشت　　خالق اعیان نامشہور گشت
زندہ جاں راعالم امکاں خوش است　　مردہ دل راعالم اعیاں خوش است

افلاطون کے عام تفکر سے ہٹ کر اگر صرف فنون لطیفہ کے متعلق اس کے خیالات کا اندازہ کیا جائے تو مکمل نظریہ نہیں ملتا ایک طرف تو وہ شاعری کا ماخذ ایک طرح کے جنون ذوق کو مانتا ہے اور شاعر کا مقام بہت اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ دوسری طرف اپنی عینی جمہوریت میں وہ شاعر کیلئے کوئی جگہ نہیں نکال سکتا۔ دراصل کلاسیکی تنقیدی نظام باقاعدہ طور پر ارسطو سے شروع ہوتا ہے اور ارسطو ہی شروع سے آخر تک اس کا سب سے بڑا امام رہا۔

ارسطو کے نظریہ شاعری کا اقبال نے غالباً کہیں براہ راست ذکر نہیں کیا ہے اور نہ اس پر براہ راست تنقید کی ہے۔ افلاطون کے نظریہ اعیان کا ذکر کرتے ہوئے وہ ''اسرار خودی'' کے حاشیئے میں ایک جگہ البتہ

لکھتے ہیں ''اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلہ اعیان کی طرف اشارہ ہے جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے افسوس ہے کہ اس مسئلہ کی توضیح اس جگہ ناممکن ہے۔ فارابی نے الجمع بین الرایین میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے'' تنقید میں بھی ارسطو نے بڑی حد تک افلاطون سے مختلف راستہ اختیار کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ تمام تر شاعری کو ''نقل'' قرار دیتا ہے، لیکن اس کے تصور نقل کو نظریہ اعیان سے راست تعلق نہیں یہ ہوسکتا ہے کہ ارسطو نے نقل کا فلسفیانہ تصور افلاطون کے نظریہ اعیان سے مستعار لیا ہو اور اس کو شاعری پر منطبق کیا ہو۔ جس طرح افلاطون اس عالم کو عالم مثال یا عالم اعیان کی نقل قرار دیتا ہے۔ اسی طرح ارسطو نے تمام تر شاعری کو (الفاظ کے ذریعے) انسانوں کے اعمال اور افعال کی نقل قرار دیا ہے لیکن عالم اعیان ارسطو کے نظام تنقید میں کہیں نظر نہیں آتا۔ وہ افلاطون کی طرح شاعری کو نقل کی نقل نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک شاعری نقل ہے مگر نقل نہیں۔

لیکن یہیں ارسطو اور اقبال کے نظریوں میں پہلا اختلاف نمودار ہوتا ہے۔ اقبال شاعری یا کسی اور فن کو انسان کے اعمال اور افعال کی ''نقل'' ماننے کو تیار نہیں ان کے نزدیک شاعری انسان کے اعمال و افعال کی نقل نہیں بلکہ ان پر تنقید ہے ارسطو نے شاعری کو ذہن انسان کا ایک خود مختار عمل قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک شاعری کا سرچشمہ انسانی ذہن نہیں بلکہ انسانی وجدان یا عشق ہے لیکن اس سے شاعری یا فن کی تخلیق کا جو عمل پیدا ہوتا ہے وہ خود مختار نہیں ہوتا وہ ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کے مفاد کا پابند ہے باوجود صحت واصلاح KATHARSIS کے اہم عمل اور مقصد کے ارسطو کے نقطہ نظر سے شاعری خصوصیت کے ساتھ اخلاقیات کی پابند نہیں۔ اقبال کے نزدیک اخلاقیات کے دائرے کے باہر شاعری بعض افیوان اور مستی لذتیت ہے۔

صحت واصلاح KATHARSIS کا ذکر ارسطو نے ٹریجڈی کی تعریف کرتے ہوئے کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس نے کامیڈی، رزمیہ اور غنائیہ شاعری میں صحت واصلاح کی کوئی خاص ضرورت نہیں محسوس کی اس کا ذکر یوں آیا ہے ''ٹریجڈی نقل ہے کسی ایسے عمل کی جو اہم اور مکمل ہو اور ایک مناسب عظمت (طوالت) رکھتا ہو جو مزین زبان میں لکھی گئی ہو۔ جس سے حظ حاصل ہوتا ہے لیکن مختلف حصوں میں مختلف ذریعہ سے جو دردمندی اور دہشت کے ذریعہ اثر کرکے ایسے ہیجانات کی صحت واصلاح کرے۔

یہ یونانی لفظ KATHARSIS جس کا ترجمہ ہم نے ''صحت اوصلاح'' کیا ہے بڑا متنازعہ فیہ لفظ

ہے۔ یہ دراصل طب کی اصطلاح ہے۔اس کے مفہوم کے متعلق کلاسیکی مکتب کے بڑے بڑے شعرامیں اختلافات ہیں۔نو کلاسیکی دور کے دونوں اہم فرانسیسی ڈرامہ نگاروں کارنے ئی اور راسین نے اس سے اخلاقی اصلاح مراد لی ہے جب لینگ نے کلاسیکی نظریہ کو از سر نو مدون کیا تو اس نے بھی اس لفظ سے اخلاقی اصلاح ہی مراد لی۔لیکن گوئٹے نے اس عام توضیح سے اتفاق نہیں کیا۔انیسویں صدی میں ارسطو کے ایک جرمن شارح یاکوب برنیز نے یہ تشریح کی کہ یہ ایک خاص طبی اصلاح ہے اس کی روشنی میں ارسطو کی'' صحت واصلاح محض اخلاقی اصلاح نہیں بلکہ ایک طرح کی نفسیاتی صحت واصلاح بھی ہے۔برنیز کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ ٹریجڈی سے دہشت اور دردمندی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اس لئے ٹریجڈی کی تمثیل دیکھنے سے انسان کے ان گہرے جذبات کی وقتی طور پر تشفی اور اصلاح ہو جاتی ہے اور انسان سکون محسوس کرتا ہے' برنیز کی رائے کو خود ارسطو کے بیان سے تقویت پہنچتی ہے کیونکہ اس نے یہی لفظ KATHARSIS اپنی ''سیاسیات'' میں بھی ایک جگہ استعمال کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ''وہ لوگ جن میں دہشت اور رحم کے جذبے محسوس کرنے کی صلاحیت زیادہ ہے بالعموم وہ لوگ جو حساس طبیعت رکھتے ہیں یہ تجربہ محسوس کرتے ہیں...... کہ ان کی ایک طرح سے صحت واصلاح ہو جاتی ہے اور انہیں پر لطف سکون حاصل ہوتا ہے۔

اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ اگر ارسطو کی ''صحت واصلاح'' میں طبی اور نفسیاتی مفہوم کے ساتھ کوئی اخلاقی معنی وابستہ ہیں بھی تب بھی ارسطو کا اصل مقصود سکون کی تلاش ہے وہی سکونیت جو ہمیں افلاطون کے نظریہ اعیان میں ملی تھی یہاں پھر نئے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔اور اقبال کلاسیکی ذہنیت کی اس بنیادی سکون پرستی کو برداشت نہیں کر سکتے۔

شاعر اور مورخ کا موازنہ کرتے ہوئے ارسطو نے یہ دلچسپ بحث چھیڑی ہے کہ مورخ وہ واقعات بیان کرتا ہے جو پیش آچکے ہیں اور شاعر یہ بیان کرتا ہے کہ کیا پیش آسکتا ہے یا یوں کہئے کہ تاریخ خاص حقیقت کو اور شاعری عام حقیقت کو بیان کرتی ہے۔ارسطو کے اس تصور پر نظریہ کلاسیت کی بنیاد ہے۔

یہاں ارسطو اور عام کلاسیکی نظریہ کے مقابل اقبال کا موقف بہت دلچسپ ہے ارسطو کی طرح (اگرچہ کہ مختلف وجوہات اور محرکات کی بناپر) اقبال بھی اس کے قائل ہیں کہ شاعر یا فنکار کا یہ کام نہیں کہ واقعات کو اس طرح پیش کرے جیسے کہ وہ ہیں بلکہ اس طرح کہ جیسا نہیں ہونا چاہئے۔اقبال نے بھی شاعری اور فن کا اصلی لائحہ عمل اور بائست کو قرار دیا ہے بائست کو نہیں یہاں تک تو سب ٹھیک ہے مگر جب ارسطو کے نظریہ کے عملی اطلاق کا سوال درپیش ہوا تو مشرق اور مغرب یعنی ہندوستان سے لے کر فرانس اور انگلستان

تک اس کے یہ معنی لئے گئے کہ جب شاعری عام حقیقت کو بیان کرتی ہے تو اس سے یہ بھی مراد لی جاسکتی ہے کہ شاعر ہر بات کو عام بنا کے بیان کرے۔ مثلاً اگر شاعر عشقیہ شاعری کرے تو یہ شاعری اس کے اپنے انفرادی جذبہ عشق کی نہ ہو بلکہ انسانوں کے عام جذبہ عشق کی ہو یا اگر وہ چمن یا پھولوں کا ذکر کرے تو یہ کسی خاص...... چمن یا پھولوں کا ذکر نہ ہو۔ یہ مجموعی طور پر پھولوں کا ذکر ہو۔

ہوا یہ کہ بلا یہ محسوس کئے ہوئے کہ وہ کیا کر رہے ہیں ایشاء اور یورپ دونوں جگہ کلاسیکی عمل نے افلاطون کے نظریہ اعیان کو ارسطو کے اس نظریے سے خلط ملط کر دیا کہ شاعری عام حقیقتوں سے بحث کرتی ہے جذبہ محبت کسی خاص فرد یا افراد کی محبت نہیں بلکہ مجموعی طور پر محبت کا عین ہے پھول کوئی خاص پھول نہیں (اور کچھ عرصے کے بعد عجمی شاعر سوائے چند پھولوں کے جو معشوق کے اعضاء سے مشابہ تھے پھولوں کے نام تک بھول گئے) بلکہ تمام پھولوں کا عین ہے مشرقی اور مغربی کلاسیکی تنقید نے تصفیہ کر لیا کہ ارسطو نے جس ''عام حقیقت'' کو شاعری کا موضوع قرار دیا ہے وہ افلافوطن کی ''عینی'' حقیقت کے سوا کوئی اور چیز نہیں۔

جب ارسطو کا ترجمہ حنین ابن اسحاق وغیرہ نے سریانی سے عربی میں کیا تو رفتہ رفتہ اسلامی مشرق کی ساری شاعری بلکہ اکثر اسلامی فنون لطیفہ نے ارسطو اور افلاطون کی اس مفروضہ ''عام حقیقت'' ہی کو شاعری کا موضوع قرار دیا اور انفرادی احساسات' انفرادی مشاہدے خاص واقعات اور احتسابات کو نظر انداز کر دیا یہ نام نہاد ''عام حقیقت'' رفتہ رفتہ مردہ روایت پرستی بن گئی۔ تمام تر مشرقی شعراء نے ''عام حقیقت'' کی حد تک افلاطون اور ارسطو کے نظریوں کو خلط ملط کر دیا اور ارسطو کی خالص فنی اور ادبی تنقید کو جو ایک طرح سے تنقید حیات بھی تھی افلاطون کے بعد الطبیعیات سے بھڑایا۔

یہ مقام اقبال کے نظریہ تنقید سے بہت دور ہے اس افلاطونی اثر کو اقبال نے اسلامی ادبیات اور تصوف کیلئے زہر قاتل قرار دیا ہے کیونکہ اگر عام حقیقت کو ''بائست'' نہ سمجھا جائے اسے محض عینیت اور روایت پرستی سے منسلک کر دیا جائے تو وہ بجز تقلید غلامی اور بے عملی کے اور کچھ نہیں۔ اگر ارسطو کی ''عام حقیقت'' افلاطون کے ''عین'' کے مماثل ہے جیسا کہ مشرقی اور مغربی کلاسیکی نظریوں نے نظرانہ سہی عملاً سمجھ رکھا ہے تو پھر یہ کیونکر کائنات کا احتساب کر سکتی ہے کیونکر اجتماعی زندگی کی افادیت میں مدد دے سکتی ہے۔

اس کے علاوہ ارسطو کا ''عام حقیقت'' کا یہ نظریہ خصوصاً اس صورت میں کہ اسے افلاطون کی عینیت سے خلط ملط کر دیا گیا ہے اقبال کے نظریہ فن میں خودی کے محرک کے عین متضاد ہے جہاں تک عمل تخلیق اندرونی امنگ اور اپج کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک یہ خودی کے سوز دروں کے بغیر ممکن نہیں۔ وجدانی حقیقت کو

اجتماعی افادیت بخشنے والی چیز خودی اور اس کی تپش ہے جب شاعری حساب کا ایک سیدھا سا مسئلہ بن گئی جس میں ہر چیز عام حقیقت کے مساوی ہو جاتی ہے تو پھر خودی کیلئے کوئی مقام باقی نہیں رہتا۔

مغربی کلاسیکی تنقید بھی اس عام حقیقت کے نظریئے سے بہت بھٹک گئی نہ صرف یہ کہ اس نے ہر جگہ خاص پر "عام" کو ترجیح دی بلکہ اس نے فطرت کی غلامی پر روایت کی غلامی کا رنگ بھی چڑھا دیا۔ یہ مغربی کلاسیکی نظریئے کی سب سے بڑی رجعت پسندی ہے کیونکہ وہ محض فطرت کی غلامی ہی نہیں کرتا بلکہ " تربیت یافتہ فطرت" فطرت کے روایتی تصور کی غلامی کرتا ہے۔ یہ اساتذہ یونان کی تقلید اور ذہنی غلامی تھی اور سترہویں صدی کے نصف آخر سے لے کر اٹھارویں صدی کے ختم تک مغربی یورپ خصوصاً فرانس اور انگلستان کا ادب اس کا شکار رہا۔ یہاں تک کہ روحانی تحریک نے اس کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا۔

انیسویں صدی کی مہتم بالشان روحانیت کلاسیت کو مکمل شکست نہ دے سکی جیسے نشاۃ ثانیہ کا رومانی ادب قرون وسطی کی یونان پرستی اور ابتدائی کلاسیت کو شکست نہ دے سکا تھا۔ انیسویں صدی میں جرمنی ہی میں (جو رومانیت اور طوفان و ہیجان STURM UNDDRANG کی تحریک کا مرکز تھا ایک نئی طرح کی کلاسیت کا تصور گوئٹے کے آخری کلام اور لینگ کے نظریئے میں ملتا ہے گوئٹے کے فاؤسٹ کا پہلا حصہ جرمن رومانیت کا شاہکار ہے لیکن دوسرے حصے پر اس انیسویں صدی کی تجدید شدہ کلاسیت کا اثر ہے۔ ونکل مان WINCKEL MANN LESSING نے کلاسیکی ادب اور نظریئے کو بالکل نئے نقطہ نظر سے دیکھا اور اسے ایک نئی زندگی دی ان میں سے لینگ اٹھارویں صدی کو نو کلاسیکی تحریک کا بڑا مخالف تھا۔ اس نے یونانیوں کی تقلید کی بجائے یونانیوں سے اکتساب فیض کو اہمیت دی اس نے ارسطو کو پھر سے تنقید کے شاہی تخت پر لا بٹھایا اور ارسطو کے آسان نظریوں کے اطراف جو طرح طرح کی تشریحات اور ذہنی انتشار کا طومار ان چند صدیوں میں لگ گیا تھا' اسے ہٹایا۔ ونکل مان نے رومانی جذبے اور تاثر سے کلاسیکی ادب کے مطالعے کی کوشش کی اور اس پر زور دیا کہ یونانیوں کے تنقیدی نظریوں سے نہیں بلکہ ان کی علمی و فنی تصانیف سے فیض حاصل کرنا اصل کلاسیت ہے۔ اس نے روح یونان کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی کوشش کی۔ گوئٹے کے آخری زمانے کی کلاسیت جو "وائمار کا کلاسیت" کی تحریک کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اعلیٰ ترین شاعری کا معروضی ہونا ضروری قرار دیتی ہے اور موضوعی شاعر کو شاعری نہیں مانتی یہ معروضیت شاعری کے مضمون میں بھی ہونی چاہئے اور اسلوب وہیئت میں بھی' لیکن گوئٹے کے نزدیک اس معروضیت کا انفرادیت سے لازمی تعلق ہے۔ اقبال کی خودی کی طرح گوئٹے نے بھی ایک اندرونی

انفرادی محرک اخلاقی ضرورت اور اہمیت محسوس کی ہے کچھ کرنے سے پہلے کچھ ہونا ضروری ہے' گوئٹے طرز بیان کی انفرادیت کو بہت ضروری قرار دیتا ہے۔ مصنف کا اسلوب ہی اسکے باطنی انا کا سچا اظہار ہے اور اسکے خیال میں شاعری کی طاقت کا سارا دار و مدار اس کے موقع کا محرک پر ہے۔

گوئٹے کی تصنیفات اور اس کے نظریوں کا اقبال پر یقیناً اثر ہوا ہے لیکن گوئٹے کی تجدید کردہ کلاسسیت اور اقبال کے نظریہ فن میں محض چند سطحی مشابہتیں ہیں۔ مجموعی طور پر اقبال جرمنی کی رومانی شاعری سے زیادہ محظوظ ہوتے تھے جیسا کہ ''پیام مشرق'' سے ظاہر ہے۔

بیسویں صدی کی اس جدید ترین کلاسسیت میں جس کا امام ٹی ایس ایلیٹ ہے اور اقبال کے نظریہ فن میں دو قدریں مشترک ہیں کیونکہ ہمیں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ اقبال ایلیٹ کی تنقیدی تصانیف سے واقف تھے۔ٹی ایس ایلیٹ کے نزدیک ''کلاسیکی'' خصوصیات کا کسی خاص زمانے یا عصر سے کوئی تعلق نہیں ۔کسی تصنیف کا کلاسیکی ہونا اس کا پختہ ہونا ہے کسی زبان کی پختگی کی منزل پر اس کے ادب کا کلاسیکی دور شروع ہوتا ہے کیونکہ یہی زمانہ قوم کے ضمیر اور اس کے آداب کی پختگی کا بھی ہوتا ہے۔ایلیٹ کے نقطہ نظر سے چونکہ کلاسیکی اسلوب پختہ ہوتا ہے اس لئے وہ مشکل بھی ہوتا ہے جہاں وہ سہل نظر آتا ہے دراصل سہل ممتنع ہوتا ہے۔کلاسیکی ادب دو طرح کا ہوسکتا ہے ایک تو وہ ادب جو اپنی ہی زبان میں کلاسیکی حیثیت رکھتا ہو یہ اضافی کلاسیکی ادب ہے دوسرے وہ ادب جو تمام زبانوں میں کلاسیکی حیثیت رکھتا ہو۔ یہ قطعی کلاسیکی ادب ہے۔ قطعی کلاسیکی ادب میں بڑی آفاقیت اور جہانگیری ہوتی ہے۔

ظاہر ہے جب قطعی کلاسیکی ادب میں آفاقیت ہے وہ تو اس طرح ہوگی کہ یہ ادب ماضی کے بہت سے تجربوں کی امانت سے مالا مال ہو۔ٹی ایس۔ ایلیٹ اشتراک تمدن کا قائل ہے اور اس کے خیال میں ماضی کے تجربوں کے حاصل کا تحفظ تمام بنی نوع انسان کا مشترک فرض ہے اس لئے روایت TRADITION محض چند کڑعقیدوں کی پابندی نہیں روایات میں تمام آداب خصائل اور رسوم شامل ہیں خواہ وہ اہم ہوں یا معمولی' غرض روایت میں اچھی اور بری سب ہی طرح کی میراثیں ہیں اب یہ ہمارا کام ہے کہ ان میں سے اچھے عناصر کو تحفظ کیلئے چن لیں اور خراب عناصر کو رد کردیں۔

اس سے بہت ملتے جلتے خیالات اقبال نے ''رموز بے خودی'' میں در ''معنی ایں کہ کمال حیات ملیہ ایں است کہ ملت مثل فرد احساس خودی پیدا کند و تولید و تکمیل ایں احساس از ضبط روایات ملیہ ممکن گردد'' کے عنوان ل سے ظاہر کئے ہیں۔

قوم روشن از سوا دسر گزشت　　　　　حود شناس آمد زیاد سر گزشت

سر گزشت او گر از یادش رود　　　　　باز اندر نیتی گم مے شود

نسخہ بود ترا اے ہوش مند　　　　　ربط ایام آمدہ شیرازہ بند

ربط ایام است مارا پیرہن　　　　　سوزنش حفظ روایات کہن

آگے چل کے ٹی۔ ایس ایلیٹ نے ادب میں ''روایت'' کو مذہب میں ''یقین'' سے وابستہ قرار دیا ہے۔ ایلیٹ کی نئی کلاسیت یہی ''یقین'' ہے جو ہمیں ذرا مختلف معنوں میں اقبال کے یہاں بھی ملتا ہے' اس کے برعکس ''بے یقینی'' اور ''دہریت'' روحانیت کے متوازی ہیں۔ ایلیٹ کے نزدیک کلاسیکی اور رومانی کا تضاد ''یقین'' (اعتماد) اور ''دہریت'' کے تضاد کے متوازی ہے ''نہ کلاسیکی'' اور رومانی کی اصطلاحیں صرف ادب کی حد تک محدود رہ سکتی ہیں اور نہ یقین اور بے یقینی کی اصطلاحیں محض مذہب کی حد تک۔ لیکن یقین اور روایت ایک ہی شئے نہیں ہے روایت تو احساس اور عمل کا وہ طریقہ ہے جو خاص اجتماعی گردہوں کو پشت ہا پشت تک ممتاز کرتا ہے اس کے بہت سے عناصر کا نامحسوس اور لاشعوری ہونا ضروری ہے اس کے برعکس ''یقین کو باقی اور برقرار رکھنا عقل یا شعور کا کام ہے اس طرح یقین اور روایت ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

جس طرح اقبال کے پورے نظام فکر کی بنیاد اسلامی حکمت پر ہے اسی طرح ایلیٹ نے اینگلو کیتھولک عیسائیت کو اپنے پورے نظریہ فن کا مرکز بنایا ہے لیکن اس نے یہ بھی صراحت کردی ہے کہ اس نے یقین اور روایت کی اصطلاحوں کو مذہبی اصطلاحوں کی طور پر نہیں استعمال کیا ہے۔ ٹی ایس ایلیٹ کی جدید ترین کلاسیت میں بہر حال ایک جدت ہے اس میں مذہب اور کلاسیت کی مشابہتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس لئے کلاسیت کا مرکز ثقل یونان سے ہٹا دیا ہے۔

لیکن یہ بات یاد رکھنا بہت ضروری ہے کہ اقبال اور ایلیٹ کے تنقیدی تفکر اور ان کی شاعری کی بہت سی مشابہتیں جو بادی النظر میں غیر معمولی ہوتی ہیں دراصل بہت سطحی ہیں۔ اقبال کو حرکت کی تلاش ہے اور ایلیٹ کو سکون کی۔ اقبال نے مذہبی نظریوں کی نئی تشکیل کی ہے۔ ایلیٹ نے نئے نظریوں کو الٹ کر مذہبی رنگ دیا ہے ایلیٹ کی شاعری میں قنوطیت اور گریز بہت ہے اقبال کے یہاں جرات' جلال' اور زندگی سے مقابلہ ہے اور زندگی تک اس متضاد پہنچ کا اثر علی الترتیب ان دونوں کے تنقیدی نظریوں میں بھی نمایاں ہے۔

(ماخوذ از اقبال اور پاکستانی ادب)

اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ

عزیز احمد

اقبال کے خیالات سے کوئی اتفاق کرے یا نہ کرے مگر اقبال کو بڑا شاعر سبھی تسلیم کرتے ہیں۔ اعلیٰ شاعری کی کونسی خصوصیت ہے جو اقبال کے ہاں نہیں؟ فکر کی بلندی پختگی تخیل کی وسعت اور گہرائی جذبات کا خلوص اور پاکیزگی، حسن ادا اور موسیقی مگر کونسی چیز سب سے نمایاں ہے؟ میرا تاثر تو یہ ہے کہ فکر' اقبال کی شاعری کی نمایاں ترین خصوصیت ہے اقبال کا کلام پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسمیں جذبات اور تخیل دونوں فکر کے تابع ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ سستی جذباتیت یا سطحیت اقبال کی شاعری میں کبھی نظر نہیں آتی اور نہ بے مہار د بے اساس تخیل و موشگافی ہی نظر آتی ہے یہی پختگی و بلندی فکر ہے جو اقبال کو دنیا کے تمام بڑے شعرا سے ممتاز کرتی ہے اور اقبال بناتی ہے۔ بانگ درا کو اقبال کی عظمت بانگ درا میں بھی کئی مقامات پر ظاہر ہوتی ہے لیکن اس میں فکر کا وہ عنصر بہت کم ہے جو اقبال کا اصل طرہ امتیاز ہے بلاشبہ اقبال کا نمائندہ ترین مجموعہ اردو میں بال جبریل ہے اور فارسی میں جاوید نامہ ہے۔

فکر کی فراوانی نے اقبال کے بارے میں یہ عام خیال پیدا کر دیا ہے کہ وہ ایک باقاعدہ فلسفی ہیں جس کا ایک باقاعدہ فلسفی ہیں جس کا ایک مستقل نظام فلسفہ ہے۔ بات صرف یہ ہے کہ ہر بڑے شاعر کی طرح اقبال کا بھی تصور حیات و کائنات تھا اور چونکہ اس تصور کو اقبال نے جزئیات کی تصریح کے ساتھ پیش کیا اس لئے انہیں اصطلاحی معنوں میں فلسفی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ویسے کچھ اس میں اقبال کی مابعد الطبیات سے دلچسپی کو بھی دخل ہے۔ یہ دلچسپی ان کی شاعری میں بھی نہ چھپ سکی چنانچہ تصور مکان و زمان اور تصور خودی خالص مابعد الطبیعی نوعیت رکھتے ہیں۔ اور یہیں سے ہماری مشکلات شروع ہوتی ہیں۔

اس حیثیت سے اقبال کی آفاقیت تسلیم کہ ان کا پیغام عالمگیر اور ساری انسانیت کیلئے ہے اور ان کا تصور حیات وسیع ہے لیکن اس حقیقت کو مانے بغیر بھی چارہ نہیں کہ فکر و علمیت کا غلبہ اتنا زیادہ ہے کہ اسے اچھی طرح سمجھنے کیلئے بڑی کد و کاوش اور وسعت مطالعہ کی بھی ضرورت ہے اور یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ۔اس لئے اقبال کے قارئین کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے۔ ویسے تو ہر شاعر اور ہر ادیب کا مطالعہ ایک خاص ذخیرہ معلومات کا متقاضی ہوتا ہے مثلاً زبان اور اس کے مزاج سے واقفیت اور روایات و علامات سے آگہی بہر حال لازمی ہے کہ اس کے بغیر شعر و ادب سمجھ ہی میں نہیں آسکتا۔ لیکن بخلاف اور شعرا کے اقبال کے افکار و خیالات کو سمجھنے کیلئے اس کے علاوہ اور بہت کچھ جاننے کی بھی ضرورت ہے جیسے فلسفہ و مابعد الطبیعیات' تاریخ و سیاسیات' عمرانیات و معاشیات' حدیث و علم کلام وغیرہ۔ اس علم کے بغیر اقبال کا مطالعہ کرنے سے افکار اقبال کا محض سرسری اندازہ ہی ہوسکتا ہے جو غلط فہمی پر منتج ہو جاتا ہے چنانچہ اس قسم کی غلط فہمیاں اقبال کے بارے میں بھی پائی جاتی ہیں۔ کوئی انہیں رجعت پسند کہتا ہے' کوئی ترقی پسند' کوئی اشتر کی' کوئی فسطائی' کوئی صوفی' کوئی تصوف دشمن' غرض جتنے منہ اتنی باتیں۔ یہ اختلاف کچھ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال کے اظہار میں کوئی خامی یا ابہام ہے۔ نہیں' بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اقبال کے خیالات افکار ایک کل کی سی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور کلی حیثیت سے ہی مطالعہ چاہتے ہیں اور اس کیلئے خاصی علمیت کی ضرورت ہے اس طرح وہی بات جو اقبال کی عظمت کی ضامن ہے یعنی بلندی و وسعت فکر انہیں ایک عامی کی دسترس سے دور بھی کر دیتی ہے اور اگر یہ صحیح ہے کہ آفاقی شاعری وہ ہے جس سے ہر زمانے میں سمجھ بوجھ والا طبقہ لطف اندوز و متاثر ہو سکے تو اقبال کی شاعری میں آفاقیت کچھ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ عمومی نقطہ نظر سے اقبال کا درس خودی جس سے انسان کی قوت ارادی و قوت عمل کے لامحدود امکانات کا تصور وابستہ ہے کسی قدر مبالغہ آمیز سہی لیکن ایک آفاقی چیز ضرور ہے اور ہر کسی کو اپیل کر سکتی ہے مگر خودی کا وہ تصور جس پر اقبال کی فکر کی تمام عمارت کھڑی ہے ایک پیچیدہ اور مغلق چیز ہے جو صرف ماہرین فلسفہ مابعد الطبیعیات کی ہی سمجھ میں آسکتی ہے۔ دوسروں کے بس کی نہیں۔ یہی بات تصور عشق پر صادق آتی ہے اس کا عام مفہوم تو سمجھ میں آتا ہے لیکن جب اس کے ڈانڈے برگساں کے تخلیقی ارتقا و وجدان اور نطشے کے میلان اقتدار سے جا ملتے ہیں تو ہم پھر منہ دیکھتے رہ جاتے ہیں کہ یہ سب کیا ہے تصور زماں تو ان سب سے پیچیدہ چیز ہے ۔اس کا ذکر ہی کیا۔ اسی طرح ان کے کلام میں احادیث نبویؐ اسلامی فلسفہ و حکمت' متکلمین و حکما کے شہپارے' صوفیہ و آئمہ کے خیالات' اہل عرفان اور ارباب کشف کے مقامات و احوال کی طرف

جابجا اشارے اور گذشتہ ساڑھے تیرہ سو سال میں اسلام کے آغوش میں پلنے والی مذہبی، علمی، سیاسی اور ذہنی تحریکوں کی تاریخ، اقوام عالم کے قدیم وجدید ہیجانات، ونداہب کا ایک جدید ارتقاء خلافت، سلطنت اور ملوکیت کا عروج وزوال، مغرب اور حکمائے مغرب کے نظریئے اور تصورات، غرض انسانی تہذیب وتمدن کے تمام اہم پہلوؤں پر حکیمانہ تبصرے ملتے ہیں جن سے واقفیت کلام اقبال کے مقصود تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے۔

یوں تو اقبال کا نام سن کر یا ان کے کلام کو پڑھ کر بہت سے لوگ سر دھنتے ہیں اور واہ واہ کرتے ہیں مگر ان میں زیادہ تر ایسے ہیں جو فیشن اور نمائش کی خاطر ایسا کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا سارا کلام پڑھنے کے بعد ایک سیدھی سادی بات جو ایک آدمی کی سمجھ میں بھی آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان اپنی صلاحیتوں اور قوتوں کو پہچانے اور ان سے کام لے، خدا اور اس کے رسولؐ سے عشق رکھے، اسلامی تعلیمات کی حرکی روح کو سمجھے اور اس پر عمل کرے تو وہ حقیقت میں خدا کا جانشین بن سکتا ہے اور اپنی تقدیر کا آپ مالک بن سکتا ہے اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اقبال کے خصوصی اسکالروں کیلئے مختص ہے اسی لئے فہم عامہ کا سوال نہیں اٹھانا چاہئے۔ اقبال کی آفاقیت اسی مرکزی بات کو شاعرانہ طور پر پیش کرنے ہی میں پنہاں ہے نہ کہ فلسفیانہ نکتہ آفرینوں کے حجابوں میں۔

اقبال کے کلام کا وہی حصہ میری رائے میں آفاقی ہے جس میں فلسفیانہ نکتہ طرازیاں نہیں ہیں، کیونکہ اسی کلام میں شعریت ہے۔ وہی عام فہم بھی ہے اور اسی میں عالمگیر اپیل بھی ہے۔

علمیت اور فکر سے انگریزی کے مشہور شاعر ملٹن کا کلام بھی بوجھل ہے لیکن اقبال کو ملٹن پر اس لحاظ سے ضرور فوقیت حاصل ہے کہ جہاں ملٹن کی شاعری کی بنیاد صرف تخیل پر ہے وہاں اقبال کی شاعری میں سوز دخلوص نے ایک تڑپ پیدا کردی ہے واقعہ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کی پستی اور قوم کے درد نے ان کی فکر کو اکسایا لیکن جب فکر کو حرکت آئی تو ان کے سارے ذہن پر اسی کا راج ہو گیا۔

ہر ہر بات کو سوچنا سمجھنا تولنا پرکھنا شروع ہوا اور حیات وکائنات اور اس کے مختلف مظاہر کے بارے میں خیالات معین ہونے لگے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی اور اس کے مسائل تک اقبال فکر کے ذریعے سے پہنچے، احساس وتجربہ کے ذریعے سے نہیں مگر جن نتائج پر وہ پہنچے ان پر اس شدت سے انہیں یقین تھا کہ یہ یقین بجائے خود احساس کا بدل بن گیا اور اسی یقین کی وجہ سے ان کی باتوں میں ایک وزن پیدا ہو گیا۔ مگر میرا خیال ہے کہ وہ اثر پیدا نہیں ہوسکا جو ایک محسوس شدہ تجربے یا تاثر کے موثر اظہار سے پیدا ہوتا ہے

۔حال اور قال میں فرق تو ہوتا ہی ہے ہاں جب کبھی اقبال آنحضرت صلعم کا ذکر کرتے ہیں یا ملت اسلامیہ کی زبوں حالی دو دو دپستی کو محسوس کرتے ہیں اور اس کی ترقی کی تمنا کرتے ہیں تبھی ان کا انداز قال کا نہیں حال کا ہوتا ہے اور کلام کی تاثیر کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہے ۔قال اور حال کے اس نکتہ کی وضاحت رومی اور اقبال کے تقابلی مطالعہ سے بھی بہ آسانی ہو سکتی ہے ۔دونوں کا تصور عشق بڑی حد تک یکساں ہے لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ رومی اپنے تجربہ و احساس کے راستے سے اس تصور تک پہنچے ہیں اور اقبال فکر کے راستے سے اسی لئے اقبال کے ہاں وہ مستی و سرشاری، وہ وارفتگی، وہ سپردگی اور سیلابی کیفیت نہیں پائی جاتی جو رومی کے ہاں ملتی ہے۔تجربہ و تاثر کی شاعری میں جو عالمگیر اپیل ہوتی ہے وہ خیالات و افکار کی شاعری میں نہیں ہو سکتی یہی وجہ ہے کہ جب اقبال پیچ و تاب رازی کے زیر اثر شعر کہتے ہیں تو خشک و بے مزہ فلسفہ طرازی ہوتی ہے اور جب سوز و ساز رومی کے زیر اثر، تو تیغ آبدالہ اور یہی حصہ کلام آفاقی کہلانے کا مستحق ہے کیونکہ یہ پر از تاثیر ہے اور اس کی اپیل عام ہے منظوم خیالات و افکار بطور ضرب المثل اور قابل حوالہ نکات QUOTABLE MAXIMS کے تو خوب ہوتے ہیں لیکن ان کا خطاب زیادہ تر پڑھنے والوں کے دماغ سے ہوتا ہے نہ کہ دل سے اس بات کی وضاحت کیلئے ''ساقی نامہ'' پر نظر ڈالئے یہ اقبال کی بہترین نظموں میں سے ایک ہے لیکن اس کا سب سے زیادہ اثر انگیز اور کامیاب حصہ وہ نہیں ہے جہاں زندگی موت اور خودی کے مسائل چھیڑے گئے ہیں بلکہ یہ ہے۔

شراب کہن پھر پلا ساقیا　　　وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا　　　مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر　　　جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے　　　نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے　　　دل مرتضیٰؓ سوز صدیقؓ دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر　　　تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر　　　زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جوانوں کو سوز جگر بخش دے　　　مرا عشق میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر　　　یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر

بتا مجھ کو اسرار مرگ وحیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

مرے دیدہ ترکی بے خوابیاں
مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں

مرے نالہ نیم شب کا نیاز
مری خلوت وانجمن کا گداز

امنگیں مری آرزوئیں مری
امیدیں مری جستجوئیں مری

مری فطرت آئینہ روزگار
غزالان افکار کا مرغزار

مرادل مری رزمگا حیات
گمانو ں کے لشکر یقیں کا ثبات

یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر
اسی سے فقیروں میں میں ہوں امیر

مرے قافلے میں لٹادے اسے
لٹادے ٹھکانے لگادے اسے

اس حصہ نظم میں اقبال کی قلبی کیفیت اور تڑپ نے تاثیر پیدا کی ہے اور ممکن نہیں کہ کوئی اسے پڑھے اور متاثر نہ ہو اب ذرا مقابلہ کیلئے ان اشعار کو بھی دیکھئے۔

یہ موج نفس کیا ہے ؟ تلوار ہے
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے رازدرون حیات
خودی کیا ہے بیداری کائنات
خودی جلوہ بدمست وخلوت پسند
سمندر ہے اک بوندپانی میں بند
اندھیرے اجالے میں ہے تاب ناک
من وتوسے پیدا من وتوسے پاک
ازل اس کے پیچھے ابدسامنے
نہ حداس کے پیچھے نہ حدسامنے

وغیرہ وغیرہ یہ پڑھتے ہوئے ہم ہر شعر پر رک کر سوچنے اور سمجھنے کی کوشش میں لگ جاتے ہیں کچھ سمجھ میں آتا ہے، کچھ نہیں آتا، غرض دماغ کو حرکت ہوتی ہے دل کو نہیں کیونکہ ایسے مقامات پر مفکر اقبال شاعر

اقبال پر حاوی ہے۔

علمیت اور فکر کے غلبے نے اقبال کے کلام پر جو اثرات پیدا کیے ہیں ان کا سرسری سا جائزہ ہم لے چکے ہیں۔ آیئے اب اک اور نکتہ پر غور کریں۔ اقبال کی رفعت تخیل اور بلندی فکر نے انہیں ایسے اونچے مقام پر پہنچا دیا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے وہ ہماری اس دیکھی بھالی دنیا اور اسکی مادی وجذباتی زندگی سے قطع نظر کر کے اونچے اونچے بادلوں میں بیٹھے حکیمانہ مشورے عمومی انداز میں دے رہے ہیں اور اتر کر ہمارے آپ کے مابین نہیں آتے' ہمارے روزمرہ کے دکھ درد اور لطف ومسرت' ہمارے روزمرہ کے تجربات ومشاہدات میں شریک نہیں ہوتے' نہ ہمارے ساتھ ہنستے ہیں نہ ہمارے ساتھ روتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی دنیا تصورات اور فکر وتخیل کی لطیف دنیا ہے جہاں مادی زندگی خال خال ہے۔ وہاں فرشتے حوریں' ابلیس اور مختلف لوگوں کی روحیں تو بہت ہیں مگر گوشت پوست کے انسان کم ہیں۔ وہاں چرند' پرند' پھول' پتے' چاند' تارے 'سورج' دریا' سمندر' ہوا' وقت' غرض مجرد وغیر' مجرد' ذی روح وغیر ذی روح سب انسان سے باتیں کرتے ہیں لیکن انسان آپس میں بات بہت کم کرتے ہیں۔ روزمرہ زندگی سے میرے نزدیک اقبال کی یہ بے نیازی بھی ان کی آفاقیت میں ایک حدتک مانع ہے۔ آخر ہم ہروقت فکر وتخیل کی دنیا میں پرواز کرتے نہیں رہ سکتے۔ ہاں کبھی کبھی اڑان لگا لینے میں کوئی ہرج نہیں۔

ملٹن کو خطاب کر کے ورڈسورتھ نے کہا تھا۔

THY SOUL WAS LIKE A
STAR AND DWELT APART
THOU HADST A VOICE WHOSE
SOUND WAS LIKE THE SEA
PURE AS THE NAKED HEAVENS
MAJESTIC,FREE

یہی بات اقبال پر صادق آتی ہے۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ملٹن کا کلام باوجود پر عظمت ہونے کے عام طور پر نہیں پڑھا جاتا ہے انگریزی ادب کے چند عالموں کے زیر مطالعہ رہتا ہے۔ اسی طرح اقبال کے کلام کا بیشتر حصہ صرف چند عالم فاضل حضرات کیلئے ہے سب کیلئے نہیں کیونکہ متذکرہ وجوہ کی بناء پر اس کی اپیل محدود ہوگئی اور عام نہیں رہی کونسا حصہ آفاقی نوعیت رکھتا ہے اس طرف میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں۔

☆☆☆

اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر

عزیز احمد

جستجو کل کی لئے پھرتی ہے' جزاء میں مجھے
حسن بے پایاں سے درد لادوا رکھتا ہوں میں
ہر تقاضا عشق کی فطرت کا ہو جس سے خموش
آہ وہ کامل تجلی مدعا رکھتا ہوں میں
فیض ساقی شبنم آسا ظرف دل دریا طلب
تشنہ دائم ہوں آتش ریر پا رکھتا ہوں میں
محفل ہستی میں جب ایسا تنک جلوہ تھا حسن
پھر تخیل کس لئے لا انتہا رکھتا ہوں میں

ا۔ نفسیاتی رجحانات

حسن سے متاثر ہونے کی صلاحیت ہر انسان میں کم وبیش تو رہی ہے اور اسی طرح حسن میں محو ہو جانے اور حسن کی طرف کھینچ جانے یا حسن کو اپنی طرف کھینچنے کی صلاحیت بھی انسانی فطرت کا ایک عنصر ہے۔

شاعری میں یہ صلاحتیں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہیں۔

اور اس قدر وسیع ہوتے ہیں کہ ان میں جوش آتا ہے تو وہ اس کی ذات میں سما نہیں سکتے اور الفاظ

اور نغمے بن کر ابل پڑتے ہیں۔

حسن شاعر کے جذبوں پر چھا جاتا ہے اور جذبوں میں ایک تپش، ایک جوش ایک بے تابی پیدا ہو جاتی ہے یہ بے تابی عشق ہے اور جب یہ بے تابی اس کے قلب کی لطافتوں اور اس کے دماغ اور ادراک کی مدد سے الفاظ و معانی کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو شعر بن جاتی ہے۔ اسی لئے اگر عشقیہ شاعری کی صحیح تعریف کی کوشش کی جائے تو صرف انہی الفاظ میں اس کی تعریف کی جا سکے گی کہ وہ ایک انسان کے لطیف احساسات اور بے چین جذبات کا عکس ہے اگر یہ عکس بے ساختہ پڑے تو شاعری حقیقی اور سچی ہے اور اگر اس میں رنگ بھرنے کی کوشش کی جائے یا اور کوئی مصنوعی دلکشی پیدا کی جائے تو عکس لاکھ خوبصورت ہو اس میں وہ فطری حقیقت باقی نہیں رہے گی۔ جس طرح عشق ایک اضطراری جذبہ ہے اسی طرح عشقیہ شاعری میں بھی اضطرار کی جھلک ہونا ضروری ہے اور یہی اضطرار شعر میں وہ کیفیت پیدا کر دیتا ہے کہ شعر ''متحرک'' ہو جاتا ہے۔

عشقیہ شاعری دل کی شاعری ہے اور اقبال دل سے زیادہ دماغ کے شاعر ہیں عشق ان کے نزدیک ایک ضطراری چھا جانے والا محو کر دینے والا جذبہ نہیں جس کا جادو انہیں اور ان کی پوری ہستی کو مسحور کر دے ۔عشق ان کے نزدیک ایک حقیقت ہے اور وہ اس حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں ان کے پورے کلام میں ایک نظم بھی ایسی نہیں جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ جذبات کے افسوں سے اس قدر مسحور ہیں کہ فطرت ان سے خود بخود لکھوا رہی ہے۔ عشق ان کی شاعری کا باعث نہیں مقصد ہے۔

''عشق'' کا جو تصور اقبال کے ذہن میں ہے وہ ایک مستقل اور عظیم الشان حقیقت کا تصور ہے اور اس حقیقت کی جستجو اس کو سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی کوشش اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ شاعری کی ہستی اس حقیقت سے بالکل الگ ہے۔ کلیم دور سے طور کے شعلوں کو دیکھ رہا ہے اور ان تک پہنچنے کی کوشش کر رہا ہے۔

اس تصور نے اقبال کے عشقیہ کلام میں دو خصوصیتیں پیدا کر دیں۔ ایک تو یہ کہ عشق ہمیشہ ایک فلسفیانہ مبحث بنتا گیا۔ دوسرے یہ کہ فطری لطافت ''سادگی اور پرکاری'' اور نازک اور لطیف شعریت جو دل پر اثر کرنے والی شاعری کی جان ہے ان کے عشقیہ کلام میں تقریباً مفقود ہے۔

اقبال شاعری کیلئے ہمیشہ ایک ''مقصد'' کو انتہائے نظر بنائے رہے۔ خود شعر کی اہمیت ان کے مقصد میں زیادہ نہیں تھی ان کا پیغام الفاظ کی طرح جذبات سے بھی ماورا رہا۔ اور وہ شاعر جو پیغام لے کر آتا ہے محض جذبات کا مجموعہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک قوم ایک جماعت کے جذبات کا رہبر ہوتا ہے محض اس

پیغام کے اثر سے اقبال کی عشقیہ شاعری میں ذاتی اور شخصی رنگ ہمیشہ پھیکا رہا۔ جہاں انہوں نے عشق کے جذبے سے اپنے ذاتی تاثر کا اظہار کیا ہے ان کی شاعری پھیکی اور بے مزہ ہو گئی ہے۔ لیکن جہاں انہوں نے عشق کا بلند اور پاکیزہ تر تصور ایک قوم کیلئے لائحہ عمل بنا کر پیش کیا ہے وہاں اس میں رفعت اور بلندی پیدا ہوئی ہے۔

اسی شان رہبری نے ''عشق'' کے نزدیک ایک تصور بنا کر پیش کیا ہے ایسا تصور ہو ایک شخص نہیں بلکہ ایک قوم کی جذباتی اور وحانی زندگی کو گرما سکے۔

عشق اقبال پر چھا نہیں جاتا۔ وہ حسن کو دیکھنے اور عشق کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کا زاویہ نظر اس قدر ہمہ گیر ہے کہ وہ چاہتے ہیں کہ وہ اسے ایک پوری قوم کا زاویہ نظر بنا سکیں۔

۲۔ اقبال کے کلام میں حسن وعشق کے عنصر کی نشوونما:

اقبال کے مشق سخن کے زمانہ میں داغ و امیر کا طوطی ہندوستان میں بول رہا تھا ''زبان'' کی خوبیوں کی طرف شعر فہموں اور شاعروں کی توجہ تھی اور گویا شاعری برائے نام عشقیہ شاعری تھی۔ مگر اسی کی وجہ سے عشقیہ شاعری کا صحیح مفہوم مٹ چکا تھا۔

''غزل'' جب اردو میں آئی تو تصنع بھی اس کے ساتھ آیا۔ اور جہاں تصنع کا زور ہو جذبات کی صحت ختم ہو جاتی ہے لفظی خوبیاں' جب شاعر کا اصول بن جاتی ہیں تو جذبات کے فطری اظہار کی شاعری میں صلاحیت نہیں رہتی۔ اردو شاعری سے شعر کی روح پرواز کر چکی تھی۔ مردہ جسم کی آرائش کی جارہی تھی اور مصری ممی کی طرح' طرح طرح کے مسالے لگا کر اس جسم کو باقی رکھنے کی کوشش ہو رہی تھیں۔

اس ماحول میں اقبال نے شاعری شروع کی لیکن اسی ماحول کے ساتھ ساتھ ایک نیا ماحول بھی پیدا ہو گیا تھا اور وہ سرسید اور حالی کا پیدا کیا ہوا ماحول تھا۔ مغربی شاعری کے اثرات بھی پڑنے لگے تھے۔

اقبال کی ابتدائی غزل گوئی میں داغ کا رنگ بہت نمایاں ہے۔ داغ سے انہوں نے اصلاح بھی لی تھی اور داغ کے وہ بہت معترف تھے۔ داغ کے مرنے پر انہوں نے ایک نوحہ بھی لکھا۔ امیر کی شاعری کا بھی ان پر کافی اثر تھا۔ خود لکھتے ہیں۔

عجیب شئے ہے صنم خانہ امیر اقبال۔ میں بت پرست ہوں رکھ دی کہیں جبیں میں نے

اقبال کا تغزل بے روح اور بے رنگ تھا۔ ابتداء سے لے کر آخر تک بھی ان کی غزلیں حقیقت کا خفیف سا اثر بھی پیدا نہ کرسکیں کہیں ان میں لطف اور سوز وگداز نہیں بعد کی غزلوں میں فلسفیانہ خیالات نے

اور علوتخیل نے جا بجا جذبات کے فقدان کی تلافی کی ہے مگر عشقیہ رنگ کہیں نہ نبھ سکا۔ لیکن وہ دوسرا ماحول جو اقبال کی شاعری پر اپنا اثر ڈال رہا تھا یعنی حالی اور سرسید کا ماحول بہت کامیابی سے اقبال کو اپنے آپ میں جذب کر سکا۔ وہ مغربی شاعروں کے کلام کا مطالعہ کرتے رہے اور ان کا اثر بھی ان پر پڑتا رہا اور رفتہ رفتہ اس بے روح تغزل اور اس حقیقت سے عاری شاعری کا ایک شدید ردعمل اقبال کی قومی اخلاقی اور ان نظموں میں ظاہر ہونے لگا جو انہوں نے مناظر قدرت یا قدرت کے اہم اجرام کو دیکھ کر یا ان سے مخاطب ہو کر لکھیں۔

اس زمانہ میں اقبال کے ذہنی ارتقاء کے مطالعہ کے سلسلے میں ایک بہت اہم چیز معلوم ہوتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عشق کے جذبے کو ان کی فطرت سے جذباتی مناسبت سے زیادہ ذہنی مناسبت تھی۔ سب سے زیادہ جن مغربی شاعروں کا ان پر اثر ہوا وہ گوئٹے ورڈسوتھ شکسپیر اور گرے تھے ان میں سے کوئی خالص جذباتی شاعر نہ تھا ہر ایک دل سے زیادہ دماغ کا شاعر تھا اس اثر سے اقبال کی اس نفسیاتی کیفیت کا پتہ چلتا ہے کہ ان پر عشق جذبہ بن کر نہیں چھا سکتا تھا۔

فلسفے کے مطالعہ نے جہاں اقبال کے تمام تر زاویہ ہائے نگاہ کو ایک مستقل اور مکمل حیثیت دیدی وہاں حسن وعشق کے متعلق بھی ایک خاص نقطہ نظر کی تعمیر کی۔ فطرت ہی نے انھیں جذبات پرست طبیت عطا نہیں کی تھی۔ فلسفے کے مطالعے سے جو ذہنی ارتقاء ہوا اسنے عشق اور حسن کے مطالعے کو ان کی شاعری میں بجائے جذبے کے ایک ''فکر'' بنا دیا اور جس طرح نیم فلسفیانہ اور نیم شاعرانہ فکر سے وہ زندگی کی اہم خصوصیتوں کو دیکھنے اور پرکھنے لگے انہوں نے عشق کو بھی دیکھنا اور پرکھنا شروع کیا۔

یہ وہ زمانہ تھا جب اقبال کی شاعری کا اہم ترین مقصد قومی شاعری تھی۔ عشق کے متعلق ان کا تصور تشکیل پا رہا تھا۔ لیکن ابھی یہ تصور ''پیغام'' نہیں بنا تھا وطنیت اور قومیت ان کے اہم ترین پیغام تھے۔

یورپ جانے کے بعد ان کے نقطہ نظر میں بہت اہم تبدیلی ہونے لگی وطنیت جو ان کی شاعری کے پہلے دور کا پیغام تھا ان کو باطل نظر آنے لگا۔ اسلامیات کے مطالعے اور گوناگوں مختلف اور متضاد اثرات سے ایک نئے اہم پیغام نے ان کی ہستی کو گھیرنا شروع کر دیا تھا۔ پان اسلامی تحریک ان کو اس قدر متاثر کر گئی کہ وہ وطنیت کے جوش کو بھول گئے۔ اور یہ پان اسلامی تحریک جو مادی اور روحانی دونوں پہلوؤں پر مشتمل تھی ان کی ہستی میں ایک اہم انقلاب پیدا کرنے لگی۔

یہ ان کے قیام یورپ کا زمانہ تھا۔ وطنیت کے تخیل کو وہ باطل قرار دے چکے تھے اور پان اسلام کا

اثر مستقل اور مکمل طور پر چھانے نہیں پایا تھا اور اس زمانے میں جب کہ ان کی ذات ان کی ہستی میں نئی تعمیر ہو رہی تھی ایک نئے تخیل اور نئے تفکر کی دنیا بن رہی تھی ان کی شاعری نسبتاً کم اہم اور ذاتی اور شخصی احساسات کے اظہار کا ذریعہ بن سکی ان کی شاعری کا اصل مقصد یعنی ان کا پیغام بھی مکمل نہیں ہوا تھا۔ اسی لئے ان کی شاعری اس زمانے میں بڑی حد تک شخصی اور ذاتی شاعری بنی رہی جا بجا انہوں نے جذبات نگاری کی کوشش کی۔ چند عشقیہ نظمیں لکھیں۔ عشق کے متعلق اشعار کئے ان میں سے کسی نظم میں درد واثر یا حسن ولطافت کی گرمی پیدا نہ ہو سکی۔

عشق کا مغربی اثر ان کی شاعری پر پڑا۔ یہ اثر جو شخصی اور مجازی تھا کبھی تو مجازی جذبہ کے شخصی اظہار کی صورت میں مثلاً...... کی کود میں ملی کو دیکھ کر، کبھی مغربی نظموں سے متاثر خیالات کی شکل میں (مثلاً حسن اور زوال) نمودار ہوا یہ اثر محض ایک شاعر کی وقتی مشقوں سے بڑھ کر نہیں لیکن عشق کے متعلق جو نظمیں انہوں نے اس زمانہ میں لکھیں یعنی جن میں ذاتی تاثر زیادہ نمایاں نہیں اور جن کی تحریر مقصد رکھتی ہے ان میں سے اکثر نظمیں باعتبار تخیل بہت بلند ہیں۔

پان اسلامزم کے اثرات جو اقبال کے ذہن پر چھا رہے تھے اور ان کی شاعری کا مذہب بن رہے تھے اسی زمانے میں دو مختلف طریقوں سے ان کے کلام کے عشقیہ عنصر پر اثر انداز ہوئے ایک تو یہ کہ ان کے کلام میں مولانا روم کے اثر اور تصوف کے رنگ کی ابتدائی چاشنیاں جا بجا پیدا ہونے لگیں۔ دوسرے یہ کہ عشق مجازی میں بھی مشرقی اور اسلامی حسن کا تخیل اور تصور ایک روحانی معیار بننے لگا یہ تصور سب سے پہلے ایک مکمل اور دلکش اثر کی شکل میں ”سلیمی“ کی تحریر کا باعث ہوا۔

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ میں نے
خورشید میں قمر میں تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے خلوت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانہ چمن میں

ہر شئے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اس کا
آنکھوں میں ہے سلمیٰ تیری کمال اس کا

سلمیٰ عرب کی پرانی محبوبہ ہے اور شاعر حقیقت کے کیف کو مجاز میں تخیل کر کے مشرقی شاعری کی روایت کو جس میں مجاز و حقیقت ہمیشہ ایک دوسرے میں عیاں اور فال ہوتے ہیں ایک نئے اور جدید تک سے زندہ کرتا ہے۔

عشق حقیقی کے عناصر کی نشو و نما پر ہم آگے چل کر روشنی ڈالیں گے۔

اس زمانہ کی عشقیہ شاعری کی چند اور خصوصیات کا ذکر ضروری ہے۔ ہر عشقیہ نظم میں اس کا احساس ہوتا ہے کہ جذبہ دل سے نہیں نکلا۔ تخیل ہمیشہ نظم کی تشکیل کا باعث نظر آتا ہے۔ جذبے میں جوش نہیں۔ اثر نہیں، حقیقت نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ ایک غیر معمولی دماغ رنگین کھلونے بنا رہا ہے اور ان سے تفریحاً کھیل رہا ہے۔ ممکن ہے کہ اکثر نظموں کی تہ میں کوئی واقعہ یا مشاہدہ یا حقیقی قلبی کیفیت کام کر رہی ہو۔ لیکن کسی طرح یہ واقعہ یا مشاہدہ یا قلبی کیفیت ایسی نہیں ہوتی جو اقبال کو بالکل مست کر گئی ہو یا گرما گئی ہو اگر ان پر کوئی اثر پڑا ہے تو وہ اس سے ضرورت سے زیادہ شعری کام لینا چاہتے ہیں۔ جذبے کے فقدان کے باعث باوجود تخیل کی رفعت کے زبان اور تناسب کا جامہ جا بجا چاک ہو جاتا ہے۔

زبان کی فطری سادگی، فطری جوش، اور فطری اصلیت کی سب سے زیادہ ضرورت عشقیہ شاعری میں ہوتی ہے اور اقبال کو زبان پر بالکل اختیار نہیں۔ ایک مصرع میں اگر جوش اور اثر ہے تو دوسرا بالکل پھس پھسا ہے۔ ضرورت شعری کیلئے ٹکڑے کے ٹکڑے زبردستی بھرے ہوئے ہیں۔ الفاظ کا انتخاب بالکل غلط ہے اور وہ تناسب جو شاعری کے جسم کیلئے کسی حسینہ یا کسی حسین مجسمہ کے جسم سے زیادہ ضروری ہے وہ تقریباً مفقود ہو جاتا ہے۔

''اقبال نے ''بانگ درا'' کی اشاعت کے سلسلہ میں اکثر نظموں پر نظر ثانی کی اور یوپی کے نقادوں کے بے پناہ اعتراضات سے کم سے کم اس حد تک متاثر ہوئے کہ زبان کی چند اہم لغزشیں دور کر دیں پھر بھی عشقیہ نظموں کی حد تک یہ تبدیلیاں کافی نہیں ہوئیں جوش اور اصلیت کیلئے زبان کی اس قدر صفائی کافی نہیں تھی۔ مثال کے طور پر ان کی مشہور اور ایک حد تک دلفریب نظم ''حسن و عشق'' کا پہلا بند یہ ہے۔

جس طرح ڈوبتی ہے کشتی سیمین قمر
نورخورشید کے طوفان میں ہنگام سحر
جیسے ہوجاتا ہے گم نور کا لے کرآنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہمرنگ کنول
جلوہ طور میں جیسے ید بیضائے کلیم
موجہ نگہت گلزار میں غنچے کی شمیم
ہے ترے سیل محبت میں یوں ہی دل میرا

پہلے مصرعے میں وہ سلاست اور روانی اور بے ساختگی نہیں جو ایک لطیف جذباتی نظم میں ہونا چاہئے ۔دوسرے شعر کے پہلے مصرعے میں لفظ ''آنچل'' اس وجہ سے بہت بے محل ہوگیا ہے کہ پوری نظم کے لہجہ میں رفعت اور شوکت پائی جاتی ہے اور یہ لفظ جو کسی زیادہ مادی نظم میں بہار دے جاتا اس نظم میں باوجود اس کے کہ خالی ''آنچل'' نہیں ''نور کا آنچل'' ہے نظم کی فضاء میں اجنبی سا معلوم ہوتا ہے اور اس ٹکڑے کی وجہ سے تخیل کے رنگ میں ایک ناہموار شوخی سی پیدا ہوگئی ہے۔

لیکن بعض جگہ یہی نظم بلندیوں تک پہنچ جاتی ہے کہ داد نہ دینا ظلم ہے۔

تو جو محفل ہے تو ہنگامہ محفل ہوں میں...... حسن کا برق ہے تو عشق کا حاصل ہوں میں
میرے دل میں تری زلفوں کی پریشانی ہے...... تیری تصویر سے پیدا میری حیرانی ہے
حسن کامل ہے ترا عشق ہے کامل میرا

۳۔مطالعہ فطرت اور حسن وعشق کے عناصر:

فطرت کا مطالعہ اقبال کی شاعری کے اولین اور بنیادی عناصر میں سے ہے ان کا مطالعہ فطرت بھی جذباتی نہیں ذہنی ہے۔فطرت سے ان کی قوت ادراک مستفید ہوتی ہے۔

اقبال کی شاعری کے حسن پرست اور عشقیہ عنصر پر ان کے مطالعہ فطرت کا اثر ہونا ضروری تھا۔سب سے زیادہ حسن نے اقبال کے قاب وادراک پر اثر ڈالا ہے۔وہ فطرت کا حسن ہے۔فطرت کے مختلف عناصر سے مخاطب ہوکر یا ان کے متعلق اقبال نے نظمیں لکھی ہیں۔

مطالعہ فطرت کی حد تک ورڈ سورتھ کا اثر اقبال پر بہت گہرا پڑا۔فطرت میں وہ چیزیں دیکھتے ہیں۔ایک

تو فطرت کے ایک مظہر کا تعلق اور ربط دوسرے مظہر سے یہ فطرت کی ایک عاشقانہ کیفیت ہے۔ دوسرے انسان اور فطرت کا موازنہ یہاں وہ ورڈسورتھ کو چھوڑ کر مولانا روم اور متصوفین کے زیر اثر آجاتے ہیں جن کے نزدیک انسان فطرت کا مظہر کامل ہے۔

چنانچہ ان کی وہ نظمیں جن میں حسن و عشق کے احساسات مطالعہ فطرت کا نتیجہ ہیں دو قسم کی ہیں ایک تو وہ کہ جنہیں وہ فطری عناصر کی باہم محبت' یا کسی مظہر فطرت کے حسن یا کسی کے عشق سے نتائج کا استخراج کرتے ہیں اور ان سے حسن اور عشق کے معیار انسانوں کیلئے تعمیر کرتے ہیں ان نظموں میں فطرت' انسان کے معیار حسن و عشق اور ترغیب عشق کیلئے نمونے اور مثال کا کام دیتی ہے۔ مثلاً جگنو کی چمک سے وہ حسن کے اس تصور تک پہنچتے ہیں۔

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انسان میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسمان کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل ' بو پھول کی جھلک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگا موں کا محل ہو
ہر شئے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو

یا مثلاً ''غنچہ ناشگفتہ اور آفتاب'' میں سحر کے ''عارض رنگین'' کی جلوہ فرمائی پر کلی کا ''سینہ زریں'' کھول دینا' انسانی عشق کی اس دعوت کا بہانہ بن سکتا ہے کہ

مرے خورشید کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب
بہر نظارہ تڑپتی ہے نگاہ بے تاب

تیرے جلوہ کا نشیمن ہو مرے سینہ میں
عکس آباد ہو تیرا مرے آئینے میں

اور اس کے بعد انشراح کی یہ کیفیت منقلب ہو جاتی ہے۔

اپنے خورشید کا نظارہ کروں دور سے میں
صفت غنچہ ہم آغوش رہوں نور سے میں
جان مضطر کی حقیقت کو نمایاں کردوں
دل کے پوشیدہ خیالوں کو بھی عریاں کردوں

دوسری قسم کی دو نظمیں جن میں مطالعہ فطرت حسن و عشق کے عناصر کی تحریک کا باعث ہوا ہے وہ ہیں جن میں اقبال یہ محسوس کرتے ہیں کہ فطرت کا حسن بے سوز ہے۔ فطرت میں محبت کا شرر نہیں' فطرت میں اور انسان میں بھی یہ چیز مابہ الامتیاز ہے۔ انسان کو عشق نے ''حرارت سوز دروں'' عطا کی ہے انسان میں جلنے اور جلانے کی صلاحیت موجود ہے اور یہی وہ چیز ہے جو انسان کو تمام مظاہر فطرت سے بالاتر قرار دیتی ہے مظاہر فطرت کی زندگی فانی ہے۔ انسان عشق کی وجہ سے باقی ہے انسان کو محبت کے باعث زندگی دوام حاصل ہے ''تازہ صبح'' جب اپنی بے ثباتی کی شکایت کرتا ہے تو اقبال اسے اپنے ''ریاض سخن کی جان پرور'' فضاء میں بلاتے ہیں کہ

میں باغباں ہوں محبت بہار ہے اس کی
بنا مثال ابد پائے دار ہے اس کی

یا مثلاً ''انسان اور بزم قدرت'' میں بزم قدرت انسان سے کہتی ہے۔

ہے ترے نور سے وابستہ مری بود و نبود
باغباں ہے تری ہستی پے گلزار وجود
انجمن حسن کی ہے تو تری تصویر ہوں میں
عشق کا تو ہے صحیفہ تری تفسیر ہوں میں

۴۔ حسن وعشق کے متعلق فلسفیانہ نظمیں:۔

اقبال کی دو نظمیں ایسی ہیں جن میں سے ایک میں محبت کی تعمیر کا نیم شاعرانہ اور نیم تفکرانہ مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور دوسری میں (جس کا خیال جرمن نثر سے لیا گیا ہے) زوال حسن اور کائنات پر اس زوال کے خزینہ اثر کا ہلکا سا مطالعہ کیا گیا ہے۔ ان دونوں نظموں یعنی ''محبت'' اور ''حسن وزوال'' میں خیال گہرا ہے، تہ میں ایک مقصد کام کر رہا ہے ان نظموں کی بنیاد واقعات کے تجربے پر رکھی گئی ہے اسی لئے بہت وسیع معنوں میں انہیں فلسفیانہ نظمیں کہا جا سکتا ہے۔

ان میں سے ''محبت'' میں عشق کی آفرینش کا ایک مخصوص تصور پیش کیا گیا ہے۔ عشق ایک بڑی راز تھا جو انسان کیلئے نہیں بنایا گیا تھا مگر اس مخلوق نے جس میں عبودیت کے ساتھ بغاوت کی صلاحیت ہمیشہ سے موجود تھی۔ اس راز کو معلوم کر لیا۔

فطرت کی کیفیتوں اور روح خالص کی مختلف خاصیتوں سے یہ نسخہ تیار ہوا۔ تارے سے چمک، چاند سے داغ جگروارت سے سیاہی، بجلی سے تڑپ، شبنم سے افتاء گی لی گئی اور اس کے ساتھ ہی نفسہائے ارشان ربوبیت سے ادائے بے نیازی کے اثرات لئے گئے۔ اس طرح محبت کی تعمیر ہوئی اور صرف انسان ہی نہیں پوری فطرت اس نور سے جگمگا اٹھی۔

خرام ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چمک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے

دوسری نظم یعنی ''حسن اور زوال'' کا بنیادی تخیل باہر سے لیا گیا ہے مگر پوری نظم یہ ظاہر کر رہی ہے کہ اقبال نے اس حقیقت کو خود محسوس کر کے لکھا ہے اس نظم سے دو جداگانہ حقیقتیں ظاہر ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ حسن اور زوال لازم وملزوم ہیں۔

ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی

دوسری حقیقت یہ ہے کہ فطرت کے ہر حسین مظہر کا زوال، زوال حسن کا ماتم بھی ہے۔

بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

۵۔اقبال کی اردو شاعری میں تصوف کی جھلک:

حسن اور عشق کے تصور اور تخیل میں اقبال کے پختہ تر زاویہ نظر کا پتہ ان نظموں میں چلتا ہے جن میں ایک عالمگیر حقیقی عشق کا تصور ان کا محرک ہوتا ہے۔ حسن وعشق کی نظموں میں یہ نظمیں سب سے زیادہ بلند ہیں اور ان نظموں سے اس اقبال کا اندازہ ہوتا ہے جو آگے چلکر اسرار خودی رموز بے خودی' زبور عجم اور جاوید نامہ لکھنے والا تھا۔

مولانا روم کا اثر اقبال پر اسی قدر ہے جس قدر اثر پلوٹارک کا شکسپیر پر تھا۔ دنیا کا ہر شاعر ان کیلئے صرف دیکھ لینے کی چیز ہے مگر مولانا روم کا اثر ان پر اس قدر چھایا ہوا ہے کہ بڑی حد تک وہ مولانا کی روشنی میں دنیا کے اہم تر مسائل کو دیکھتے ہیں۔

''شمع'' میں یہ اثر پہلی مرتبہ کھلم کھلا ظاہر ہوتا ہے۔ اقبال نے زندگی کو سمجھنے کیلئے مشرق اور مغرب دونوں کے فلسفے کا مطالعہ کیا۔ بہت مدت تک ان کو حقیقت اور سکون کی جستجو رہی بہت دنوں تک ذوق استفہام ان کو پریشان کرتا رہا۔ پھر جب ان کو سکون ملا تو تصوف میں ملا۔ غزالی میں نہیں مولانا روم میں۔

اس جستجو اور کاوش کا مکمل ترین اظہار ''بچہ اور شمع'' کے آخری حصے میں ہوا ہے صرف ظاہری حسن کی نمود شاعری کو تسکین نہیں دے سکی۔ روح کسی اور سکون کیلئے بیتاب ہے

محفل قدرت ہے ایک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن
حسن کوہستان کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری شب کی سینہ پوشی میں ہے
چشمہ کہسار میں' دریا کی آزادی میں حسن ...... شہر میں صحرا میں' ویرانے میں آبادی میں حسن
روح کو لیکن کسی گم گشتہ شئے کی ہے ہوس ...... ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثل جرس
حسن کے اس عام جلوے یں بھی یہ بے تاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہی بے آب ہے

اس جستجو کے بعد تسکین نصیب ہوئی تو اس تخیل میں جو مولانا روم نے پیش کیا ہے ''شمع میں وہ کیفتیں جو مثنوی معنوی میں معراج کمال کو پہنچ گئی ہیں۔ جا بجا منعکس نظر آتی ہیں۔

صبح ازل جو حسن ہوا دلستان عشق آواز کن ہوئی تپش آموز جان عشق
مجھ سے خبر نہ پوچھ حجاب وجود کی شام فراق صبح تھی میرے نمود کی
وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا زیب درخت طور مرا آشیانہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چمن جانتا ہوں میں غربت کے غمکدے کو وطن جانتا ہوں میں

یاد وطن فسردگی بے سبب بنی
شوق نظر کبھی ' کبھی ذوق طلب بنی

اے شمع حال قیدی دام خیال دیکھ مسجود ساکنان فلک کا مآل دیکھ
باندھا مجھے جو اس نے تو چاہی مری نمود تحریر کردیا سر دیوان ہست وبود
گوہر کو مشت خاک میں رہنا پسند ہے بندش اگرچہ ست ہے مضمون بلند ہے
چشم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے عالم ظہور جلوہ ذوق شعور ہے
یہ سلسلہ زبان ومکاں کا کمند ہے طوق گلوئے حسین تماشا پسند ہے
منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں اے شمع میں اسیر فریب نگاہ ہوں
صیاد آپ حلقہ دام ستم بھی آپ بام حرم بھی طائر بام حرم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں

ہاں آشنائے لب ہو نہ راز کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصہ دار ورسن کہیں

اس نظم میں فطرت کا کوئی منظر اقبال کی نظر کے سامنے نہیں۔ شمع جو مشرقی شاعری کے لوازمات سے ہے ایک نئے نور کے ساتھ ان کے تخیل میں جل رہی ہے ایک طرف تو وہ اس سے حیرن کن نور حاصل کر رہے ہیں۔ دوسری طرف اسے ایک نئی روشنی عطا کر رہے ہیں۔ اور یہ منزل اقبال کے کلام میں حسن وعشق کے عنصر کی آخری منزل ہے۔

یہ منزل ان کی شاعری کے پختہ تر مذہب یعنی پان اسلامزم میں جا کر ضم ہو جاتی ہے اور مشرق کیلئے

روحانی پیغام بن کران کی فارسی شاعری میں ایک نئی روشنی اختیار کرتی ہے اوراس روحانی پیغام میں عشق کا تصور وہی ہے جو متصوفین اور سالکین کا تھا مگر بالکل نئے رنگ میں مغرب سے کامل اکتساب نور کر کے مغرب کی مادیت کے خلاف اس پیغام کو پیش کیا گیا ہے۔

اس کے بعد اقبال کی شاعرانہ نفسیاتی نشو ونما کی جو منزل آتی ہے اس میں عشق اور عمل باہم مل جاتے ہیں "پیام مشرق"، "زبور عجم" کے بعض حصوں اور "جاوید نامے" میں عشق اور عمل کے مشترک اور کامل مشرقی تصور سے مشرق کو دوبارہ زندہ کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

☆☆☆

کلام اقبالؔ میں خون جگر کی اصطلاح

عزیز احمد

خون جگر کیا ہے جو اقبالؒ کے نظریہ فن میں ایک بڑی اہم اصطلاح بن گئی ہے۔ شاعری میں جگر دراصل دل کا مثنیٰ ہے جب درد دل، سوز دل، خون دل کے مضامین پرانے ہوگئے تو درد جگر، سوز جگر، خون جگر کا ذکر ہونے لگا۔ اس کے علاوہ عشق حقیقی کی شاعری اور تصوف میں دل اور ''قلب'' خاص اصطلاحی معنوں میں استعمال ہونے لگے تھے اور عشق مجازی کے والہانہ کرب کے اظہار کیلئے ایک نئی اصطلاح کی ضرورت تھی۔ فارسی کے مقتدین میں ''جگر'' کا ذکر کم ملتا ہے۔ جگر کا دی درد جگر اور خون جگر کیلئے کچھ متوسطین اور متاخرین کے عہد کی فضاء سازگار تھی۔ خسرو کے یہاں جگر کا ذکر بار بار آتا ہے۔

شادم بہ جگر سوزی ہمرانش کہ بارے
ایں مایہ ز اقبال خودم کم نفرستاد

خسرو کے یہاں خون جگر بھی ہے

ہمہ شب رداز دیدہ خون وچوں نہ رود
کسے کہ غمزہ خوبانش دراجگر باشد

جاتی کے یہاں بھی جگر کا خون ہونا انوکھی بات نہیں

آں جگر گوشہ کوچوں اشک برفت از نظرم
خون شد از غم جگرم تا بہ نظر باز آمد

سوز جگر کا مضمون ایک جگہ جامی نے یوں باندھا ہے

نالہ وفریاد من ہست زسوز جگر
یاد ہنم رابدز یاجگرم چاک کن

دل اور جگر کی سوزش اور خون ہو جانے کے مضامین تیر مژ گاں کی شاعرانہ روایت اور علامت سے وابستہ ہیں۔نظر کے تیر سے عاشق کا دل اور جگر دونوں خون ہو جاتے ہیں۔اس اعتبار سے جگر دل کے بعد ماغ عشق کا دوسرا مورچہ ہے۔جگر بھی اس تیر سے دونیم ہو جاتا ہے (کیونکہ تیر نظر تیغ غمزہ سے مختلف نہیں اور قصہ حسن ودل کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نظر وغمزہ بھائی بھائی ہیں)

دل اور جگر کی کاوش اور سوزش اسی تیر کی خلش ہے۔

جگر کے اس ضمنی موضوع اور اس کی وابستہ علامات کو غالب نے اردو شاعری میں بڑا غیر معمولی فروغ دیا۔روایت اپنی ابتدائی صورت میں بھی غالب کے یہاں محفوظ ہے کہ جگر دل کے بعد دماغ عشق کا دوسرا مورچہ ہے۔

دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی
دونوں کو اک ادا میں رضا مند کر گئی
شق ہو گیا ہے سینہ خوشالذت فراغ
تکلیف پردہ داری زخم جگر گئی

''جگر کا دی مژگان'' کی ترکیب بھی اس بنیادی روایت کی طرف رہبری کرتی ہے۔تیر مژگان کے مقابل دل اور جگر کی مورچہ بندی اور ساتھ ہی ساتھ تیر مژگان کا زخم کھانے کی خواہش کا یہ مضمون اور بہت سے اساتذہ کے یہاں ملتا ہے۔

مثلاً آتش کا ایک مشہور شعر ہے۔

مشتاق درد عشق جگر بھی ہے دل بھی ہے
کھاؤں کدھر کی چوٹ بچاؤں کدھر کی چوٹ

لیکن غالب ہی کے یہاں یہ مضمون بڑی افراط سے ملتا ہے

ہے ایک تیر جس میں دونوں چھدے پڑے ہیں
وہ دن گئے کہ اپنا دل سے جگر جدا تھا

غالب ہی کے کلام میں ''جگر'' کا ایک خاص مقام پیدا ہوتا ہے جو اس سے پہلے نہیں تھا۔ اگر جگر دل کے بعد عشق کا دوسرا دفاعی مورچہ تو یقیناً جراءت اور مقادمت عشق میں (یعنی اس کیفیت میں جسے اقبال نے اپنے تفکر کی روشنی میں عشق مرد داں یا مرد خدا کا عشق کہا ہے جگر کا بڑا خاص مقام ہے جہاں دل وزندگی کا شکار ہو جاتا ہے جہاں دل کو جراءت فریاد نہیں وہاں جگر ہی کچھ دیر تک اور مقامت کر سکتا ہے۔ رفتہ رفتہ تیر نظر کی جگہ ناز ک غم ناد ک بیداد نے لے لی اس کی بھی مفامت اگر ہو سکتی ہے تو دل سے زیادہ جگر سے۔

عذر داماندگی اے حسرت دل
نالہ کرتا تھا جگر یاد آیا
آہ وہ جراءت فریاد کہاں
دل سے تنگ آ کے جگر یاد آیا

جگر کے سوز کی تکمیل یا جگر کی خون ہو جانا انسان میں عشق کی تکمیل ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں وہ عشق کے آگے ہتھیار ڈال دیتا ہے جگر ناد ک مژگان سے ناد ک غم سے ناد ک درد عشق سے چھلنی ہو جاتا ہے اس شکست میں ایک فتح ہے۔ یہ خودی کا مٹنا نہیں بلکہ وہ منزل ہے جب قدر آفرین خودی عشق کے اثر میں ڈوب کے تخلیق کا کام شروع کرتی ہے۔ جگر سوختہ کیلئے بڑے ظرف کی ضرورت ہے غالب اس مقام پر اقبالؒ سے ایسے زیادہ دور نہیں تھے۔

قمری کف خاکستر وبلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے

اس اس جگر سوختہ خون جگر کی علامت کی تشریح اقبال نے جاوید نامہ (پہلا ایڈیشن ص ۱۴۴) میں غالب ہی سے چاہی ہے۔ زندہ مردہ غالب سے مندرجہ بالا شعر کے معنی پوچھتا ہے کہ سوز جگر یا خون جگر کے نشان سے کیا مراد ہے؟ غالب کا جواب یہ ہے کہ سوز جگر سے جو نالہ (تخلیقی اور موثر عمل) نکلتا ہے اس کی کئی طرح کی تاثیریں ہوتی ہیں۔ قمری اس کی تاثیر سے خاک ہو جاتی ہے۔ بلبل کئی طرح کا رنگ جمع کرتی ہے یہ نالہ عشق جو جگر کے خون ہو جانے کے بعد نکلتا ہے کہیں زندگی ہے اور کہیں موت ہر ایک کو اس

کے طرف اواس کی تپش کے مطابق حصہ ملتا ہے کسی کو فنا کا مقام ملتا ہے کسی کو بقا کا تو بھی یا تو رنگ (دلبری با قاہری) حاصل کریا بے رنگ (دلبری بے قاہری) کے عالم میں گذر جا یہ دونوں خوں جگر (تکمیل عشق) ہی کی نشانیاں ہیں۔

نالہ کوخیز داز سوز جگر	ہر کجا تا ثیر اودیدم دگر
قمری از تا ثیر اد را سوختہ	بلبل از دے رنگ ہا اندوختہ
اندرو مرگے بہ آغوش حیات	یک نفس ایں جا حیات آنجا ممات
آں چناں رنگے کہ اژ رنگی از دست	آں چناں رنگے کہ بے رنگی از دست
تو نہ دانی ایں مقام رنگ و بوست	قسمت ہر دل بقدر ہائے و ہوست
یا برنگ آیا بہ بے رنگی گذر	تا نشانے گری از سوز جگر

اگر چہ کہ غالب کی زبانی سوز جگر کی یہ تشریح اقبالؒ کے اپنے نتائج سے بہت قریب ہے لیکن اس سے اقبالؒ کی اصطلاح خون جگر کو یہ حیثیت اصطلاح سمجھنے میں بہت زیادہ مدد نہیں ملتی۔ اقبال کی اصطلاح سمجھنے کیلئے اس تشریح تک نہیں بلکہ غالب کے اصلی شعر تک واپس جانا پڑتا ہے۔ جس کے متوازی اقبالؒ کے نظریہ فن کا وہ نکتہ ہے۔ جس کا ذکر اوپر آچکا ہے جگر کا درد عشق سے خون ہو جانا انسان کے عشق کی تکمیل ہے۔ اس کے بعد قدر آفرین خودی تخلیق کا کام شروع کرتی ہے۔ جس میں فن تخلیق کا کام بھی شامل ہے۔

"خون جگر" کی اصطلاح ان معنوں میں اقبال نے بانگ درا میں بھی دو ایک جگہ استعمال کی ہے تو جگر خوں ہو تو چشم دل سے ہوتی ہے نظر پیدا۔

تخلیقی نظر اسی وقت پیدا ہوگی جب جوش عشق سے جگر خون ہو چکا ہو۔ ایک اور جگہ شاعر کو نصیحت کی ہے۔

اہل زمین کو نسخہ زندگی دوام ہے
خون جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری

ایک جگہ "خون جگر" کا ترجمہ "خلوص" کیا گیا ہے جو میرے خیال میں صحیح نہیں فن کی تنقید یا اس کے متعلق کسی نظریے کی تعمیر میں، خلوص کا ذکر نفسیاتی اعتبار سے بہت خطرناک ہے اور اسی لئے اقبالؒ نے اس کی مماثل کیفیت کا نام "یقین" رکھا ہے۔ خلوص نہیں، جس کی قدر معرفتی اور مذہبی ہے۔ نفسیاتی اور نیم اخلاقی نہیں "خون جگر"، بہر حال "یقین" سے بھی مختلف چیز ہے۔

جگر کا خون ہو جانا عشق کے عمل تسخیر کی تکمیل ہے۔ اس لئے ''خون جگر'' بحیثیت علامت واصطلاح تسخیر عشق کے بعد انسان کا تخلیقی جذبہ ہے'' خون جگر'' کی اصطلاح میں فن کار کے تخلیقی جذبے کی پوری کلیت ہے اس کے اندرونی تپش اس کا سوز وگداز اس کی اعلیٰ ترین تصوریت اور سخت ترین محنت دوسرے الفاظ میں جوش حرکت حیات جب عشق کو فن کار کی تخلیق کا محرک بناتا ہے تو اس کا جذبہ تخلیق خون جگر کہا جا سکتا ہے۔ خون جگر سے تمام فنون کی تخلیق ہوتی ہے۔ زمانے پر فتح پانے کیلئے جب عشق انسان کے سچے آرٹ کی تخلیق کرانا چاہتا ہے تو حالت وجدان میں اس کا جگر خون کر دیتا ہے۔ خون جگر عشق کا وہ حاصل ہے جس سے انسان فنون کی تخلیق کرتا ہے اس خون جگر سے فن کار مادی یا غیر مرئی اشیاء میں جان سی ڈال دیتا ہے ان کو ایک طرح کی زندگی اور بڑی سوز وساز کی زندگی بخشتا ہے۔

رنگ ہو یا خشت وسنگ چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود
قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے سدا سوز وسرور وسرود

''خون جگر'' کا یہ عمل جس سے غیر منظم مادے میں اثر وسوز حسن القصہ ایک طرح کی زندگی پیدا ہوتی ہے۔ فن کار انسان کا ایک عمل تخلیق ایک خانقاہ عمل ہے اس کے متعلق دیباچہ اسرار خودی میں اقبال نے یوں لکھا ہے۔

''عمل تخلیق'' جاری ہے اور انسان بھی اس میں بقدر اس کے حصہ لیتا ہے کہ وہ کم سے کم فساد کے ایک حصہ میں سکون قائم کرنے میں امداد کرتا ہے۔ قرآن کی ایک آیت تبارک اللہ احسن الخالقین سے خدا کے سوا اور خالقوں کا امکان ظاہر ہوتا ہے یہی سل کو دل بناتا ہے۔

☆☆☆

اقبال اپنی رباعیات کی روشنی میں

عزیز احمد

عجم از نغمہ آتش بجان است صدائے امن درائے کارواں است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفی کہ رہ خوابیدہ و محمل گراں است
(اقبال)

(۱)

جب مشرق کا کوئی شاعر تمام اصناف سخن کو اپنی شوخی تحریر کا فریادی بنا چکتا ہے اور اس کی مسلمہ قابلیت، شاعری کی ہر صنف کو اپنے جواہر ریزوں سے مالا مال کر دیتی ہے تو وہ رباعی کی طرف توجہ کرتا ہے۔
رباعی کیا ہے؟ صرف چار مصرعے، مگر وہ چار مصرعے جن میں مطالب و معانی کے دریا بند ہوتے ہیں۔ چار قطروں میں علم و معانی کے دریا بھرنا کوئی معمولی بات نہیں۔ اور اگرچہ رباعیات لکھنے والے شعراء حشرات الارض کی طرح موجود ہیں، مگر خیام اور سرمد شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں۔ عجم کے تقریباً تمام بلند پایہ شعرا نے رباعی کی طرف توجہ کی اور یہی وجہ ہے کہ ہم کو فارسی رباعیاں معرفت اور فلسفے کے دریا، نظر آتی ہیں۔

(۲)

ناظرین کرام خیام اور سرمد کے صہبائے سخن سے مست ہوں گے۔ مگر آج میں آپ کے سامنے ہندوستان کے سحر طراز شاعر علامہ اقبال کی فارسی رباعیاں پیش کرتا ہوں۔
معرفت کے لبالب ساغر، جو اہل وطن کی بے توجہی سے محفلوں میں نہیں آئے۔

اقبال کی ذات پر ہندوستان جس قدر فخر کرے کم ہے۔ آپ اقبال کو اسلام کے نشاۃ ثانیہ کے شاعر کی حیثیت میں ہندوستانی شاعر کی حیثیت میں شاعر شرق کی حیثیت میں فلاسفر کی حیثیت میں اور صوفی کی حیثیت میں دیکھ چکے ہونگے آج میں اقبال کی شاعری کا ایک اور رخ آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں۔

اقبال کی رباعیات' ان کے زندہ جاوید شاہکار'' پیام مشرق'' کے آغاز میں'' لالہ طور'' اس قدر میں'' لالہ طور'' کا بھی بہت برا حصہ تھا مگر غالباً بہت کم حضرات نے لالہ طور کو خالص رباعی کی روشنی میں دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی ہوگی۔

قصہ مختصر یہ کہ میں اقبال کو صرف ان کی رباعیوں کی روشنی میں دکھانا چاہتا ہوں' کہ جس سے مجملاً انداز ہ کیا جاسکے کہ مادر ہند کے اس مایہ ناز سپوت کو ہر صنف سخن میں کس قدر کمال حاصل ہو۔

(۳)

اقبال کی تمام تر رباعیاں برق طور پر کی تجلّی پاشیوں سے منور نظر آتی ہیں۔ یہاں تک کہ ان کی ہر ہر رباعی میں خواہ اس کا حاصل کچھ ہی کیوں نہ ہو معرفت کی جھلک ضرور نظر آتی ہے۔ توحید و معرفت میں شعرائے عجم نے بادہ تخیلات کو بالکل خالی کر دیا تھا اور کسی شاعر کیلئے نئے خیالات پیدا کرنا تقریباً ناممکن تھا مگر اقبال کی طبع رسا' وہ پھول توڑتی ہے جن تک عجمی شعراء کے خیالات تک بھی نہ پہنچ سکے۔ مثلاً اقبال لکھتے ہیں۔

بہ یزداں روز محشر برہمن گفت فروغ زندگی تاب شرر بود
ولیکن گرنہ رنجی باتو گویم منم از آدمی پائندہ تر بود

یہی نہیں بلکہ وہ ہر خیال کو اس جدت طراز اور دلکش اسلوب سے ظاہر کرتے ہیں کہ دل پر خاص اثر ہوتا ہے اگر آپ غور سے دیکھیں تو کسی رباعی گو شاعر میں یہ خصوصیت نہیں پائی جاتی ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اقبال کو مغربی ادب' مغربی خیالات مغربی اسالیب بیان اور مغربی فلسفے پر عبور حاصل ہے اور یہ خصوصیت متقدین تو کیا ان کے ہمعصروں میں بھی بہت کم پائی جاتی ہے۔ لکھتے ہیں۔

شنیدم درعدم پروانہ می گفت دمے از زندگی تاب وہم بخش
پریشان کن سحر خاکسترم را ولیکن سوز وساز یک شبم بخش

(۴)

عمر خیام لکھتے ہیں۔

مقصود جملہ آفرینش مائیم
در چشم خرد جوہر نیش مائیم
ایں دائرہ جہاں چوانگشتری است
بے ہیچ کے نقش نگینش مائیم

لیکن اقبال کا توسن خیال کہیں آگے نکل گیا ہے۔

نوائے عشق راساز است آدم
کشاید راز و خود راز است آدم
جہاں اوآفرید ایں خوبتر ساخت
مگر باایزدانباز است آدم

عمر خیام لکھتے ہیں۔

کس راپس پردہ خداراہ نشد
وز سرخدا ہیچ کس آگاہ نشد
ہرکس رقیاس خویش چیزے گوید
معلوم نہ گشت وقصہ کوتاہ نشد

لیکن اقبال اس کے قائل نہیں ان کے نزدیک

نہ ہرکس از محبت مایہ داراست
نہ باہر کس محبت سازگاراست
ہرویدلالہ باداغ جگرتاب
دل لعل بدخشاں درشراراست

اور اگر خیام کا فلسفہ قابل قبول سمجھا جائے، تب بھی اقبال ناامید نہیں ہوئے

دریں گلشن پریشاں مثل بویم
نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
بر آید ارزو یابر نہ آید
شہید سوز وساز آرزویم

اور اس طرح وہ کشاکش دوام میں فراغت دوام کی لم پالیتے ہیں اور ان کا یہ خیال عمر خیام کے فلسفے سے کہیں زیادہ بلند پایہ نظر آتا ہے۔

عمر خیام بادہ ناب کے شیدا ہیں مگر ان کے بادہ ناب میں غالباً ''برف کی آمیزش'' کی وجہ سے سوز و گداز زیادہ نمایاں نہیں نہ ان کے گہرے فلسفے کی دردآشامی بادہ کشوں کو مست کر دیتی ہے۔

آمد سحرے نداز میخانہ ما
کے رند خراباتی ودیوانہ ما
برخیز کہ پرکنیم پیمانہ زمے
زاں پیش کہ پرکنند پیمانہ ما

لیکن اقبال صرف جذبات صادقہ اور حرارت دلی کا دہکایا ہوا ایک جام پیش کرتے ہیں جو سینوں کو گرما دیتا ہے اور دلوں کو تڑپاتا ہے۔

شنیدم درعدم پروانہ می گفت
دمے اززندگی تاب وتب بخش
پریشاں کن سحرؔ خاکسترم را
ولیکن سوز وسازیک شبم بخش

عمر خیام کی شراب معرفت، مغرب اور مشرق سے یکساں خراج تحسین وصول کر چکی ہو اور وہ حقیقت منتظر کا جلوہ لباس مجاز میں اس خوبی سے دکھاتے ہیں کہ اس کی حقیقت تک پہنچنے کیلئے دیدہ نگراں کی ضرورت ہے۔ اقبال کھلے میدان میں لئے معرفت کے ساغر لنڈھاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں جو حق و باطل اور روح و مادے کی جنگ کا زمانہ ہے حقیقت عریاں کو پیش کرنے کی سخت ضرورت ہے اور شاعر مشرق ہونے کی حیثیت سے یہ ان کا فرض ہے کہ مشرق کی روحانیت کو مغرب کے مقابلے میں پیش کریں۔

عمر خیام لکھتے ہیں۔

خشت سرخم زمملکت جم بہتر　　بوے قدح از غذائے مریم بہتر
آہ سحرے زینہ خمار ے　　از نالہ بوسعید وادھم بہتر

مگر اقبال لکھتے ہیں۔

نفس آشفتہ موجے ازیم اوست　　نالے ما، نغمہ، ازدم اوست
لب جوے ابد چوں سبزہ رستم　　رگ ما، ریشہ ما، ازنم اوست

لیکن وہ خیام کے عیش ونشاط کے مخالف ہیں۔

سخن درد وغم آرد، درد وغم بہ　　مرادایں نالہائے ومبدم بہ
سکندر راز عیش من خبر نیست　　نوائے دلکشے ازملک جم بہ

آج صرف فٹز جیرالڈ کی نقاب کشائیوں کے طفیل خیام کے جام وسبو سے مخمور ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ یورپ کی مادہ پرست سرشت عمر خیام کے ضمیر کو جذب کر سکی، ورنہ میری نظر میں اقبال کی رباعیوں کا درجہ بھی کم نہیں۔

(۵)

سر رابندر ناتھ ٹیگور جن کا زمزمہ توحید، مشرق اور مغرب سے خراج تحسین وصول کر رہا ہے "گیتاں جلی"، کو ان حقیقت پاش الفاظ سے شروع کرتے ہیں۔

"تیری مرضی نے میری تخلیق میں لا انتہائی مضمر رکھی ہے اس کوزہ خاکی کو تو پیہم خالی کرتا، اور پھر حیات نو سے لبریز کرتا رہتا ہے"

لیکن اقبال کہیں زیادہ بلند پروازی سے لکھتے ہیں۔

سفالم را مئے اُ وجام جسم کرد
درون قطرہ ام پوشیدہ یم کرد
خرد اندرسرم تنجانہ ریخت
خلیل عشق دیرم راحرم کرد

اب ناظرین ہی انصاف فرمائیں کہ کس کا خیال عرش سے آگے نکل گیا۔

ٹیگور ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"جب مجھے نغمہ سنجی کا حکم دیتا ہے تو میں محسوس کرتا ہوں کہ میرا دل بار فخر سے ٹکڑے ہو جائیگا۔ میں تیرے رخ زیبا کی طرف دیکھتا ہوں اور میری آنکھوں میں آنسو بھر آتے ہیں۔

فرحت نغمہ سنجی سے مخمور ہو کر میں تجھ کو اپنا محبوب کہہ اٹھتا ہوں حالانکہ تو میرا آقا ہے۔

اب ذرا اقبال کا تخیل ملاحظہ کیجئے۔

چو ذوق نغمہ ام درجلوتنگ آرد
قیامت افگنم درمحفل خویش
چومی خواہی ' دمے خلوت بگیرم
جہاں راگم کنم اندردل خویش

ٹیگور فرماتے ہیں۔

"اے مجنون تو خود کو اپنے ہی شانوں پر لے جانا چاہتا ہے۔ اے بھکاری تو اپنے ہی دروازے پر بھیک مانگنے آیا ہے۔ یہ تمام بار گراں رہنے دے۔ اس کیلئے جس میں اس کے اٹھانیکی سکست ہے اور غفلت سے پیچھے مڑ کر مت دیکھ"

علامہ اقبال فرماتے ہیں۔

کنشت ومسجد وبتخانہ ودیر
جزایں مشت گلے پیدانہ کردی
زحکم غیر نتواں جزبدل زیست
توائے غافل دلے پیدانہ کردی

اور

گدائے جلوہ رفتی برسرطور
کہ جان توزخودنامحرے ہست
قدم درجستجوئے آدمے زن
خدا ہم درتلاش آدمے ہست

ٹیگور فرماتے ہیں:۔

"تو خاموش ہے، تو میں بھی اپنے دل کو خاموشی اور ضبط سے عزیز کر لونگا میں خاموش رہوں گا، اور اختر بہ گریباں شب کی طرح جھکا کر تیرا انتظار کرونگا"

مگر اقبال کی آتشیں طبیعت اس افسردگی کی متقاضی نہیں۔

زمن با شاعر رنگیں بیا گوے　　چہ سوداز سوز اگرچوں لالہ سوزی
نہ خود رامی گدازی زآتش خویش　　نہ شام دردمندے برفروزی

ممکن ہے کہ بعض "ٹیگور پسند" حضرات کو میری رائے سے اتفاق نہ ہو مگر میں نے خالص حقیقت آپ کے سامنے پیش کر دی ہے۔

(۶)

جب شاعری حقیقی جذبات اور دلی کیفیات کا عکس بن جاتی ہے تو اکو الہام کہا جا سکتا ہے۔ شاعر کا دل جس کی حقیقت کو ٹینی سن نے بڑی شد و مد سے وا کیا ہے اپنے اندر بہت سے محشر برپا رکھتا ہے اب دیکھئے علامہ اقبال کی نظروں کے دل سوز اں کی کیا حیثیت ہے۔

جہاں مشت گل و دل حاصل اوست　　ہمیں یک قطرہ خون مشکل اوست
نگاہ مادو بیں افتاد ورنہ　　جہان ہر کسے اندر دل اوست
تنے پیدا کن ازمشت غبارے　　تنے محکم تر از سنگیں حصارے
دردن اؤ دلے درد آشنائے　　چو جوئے در کنار کو ہسارے
بہ کویش سپاری اے دل، اے دل!　　مرا تنہا گزاری اے دل، اے دل
دمادم آرزو ہا آفرینی　　مگر کارے نداری اے دل، اے دل
چہ می پرسی، میان سینہ دل چیست　　خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوق تپش دل بود لیکن　　چو یک دم از تپش افتاد گل شد
دل من! اے دل من! اے دل من!　　یم من، کشتی من، ساحل من
چو شبنم برسر خاکم چکیدی　　دیا چوں غنچہ رستی از گل من

(۷)

اگرچہ کہ اقبال کی رباعیات کا بیشتر حصہ معرفت اور سوز گداز سے لبریز ہے مگر وہ اس صنف میں بھی وہ فرض نہیں بھولے ہیں جو نشاۃ ثانیہ کا شاعر ہونے کی حیثیت سے ان پر عائد ہے وہ صوفی بھی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ فلاسفر بھی لیڈر بھی لکھتے ہیں۔

زجان بیقرار آتش کشادم　　دے درسینہ مشرق نہادم
گل او شعلہ زاو از آتش من　　چو برق اندر نہاد او فتادم

قبائے زندگانی چاک تا کے؟ چو موراں آشیاں در خاک تا کے؟

به پرواز او شاہنی بیاموز | تلاش دانہ در خاشاک تا کے؟
مسلماناں مرا حرفیت در دل | کہ روشن تر جان جبرئیل است
نہانش دار ماز از نہاداں | کہ ایں سرے زر اسرا خلیل است

(۸)

اقبال کی ہم و بیش ڈیڑھ سو رباعیاں ہیں جن میں سے ہر ایک ''دامان رنگ و بو'' اور ''مے سے بھرا سبو'' ہے طوالت اجازت نہیں دیتی کہ ان سچے موتیوں کو رولوں، مگر بے اختیار چند رباعیاں لکھ رہا ہوں اب آپ خود اندازہ فرمالیجئے کہ اقبال کو اس صنف میں کیا مرتبہ حاصل ہے۔

(۱)

سحری گفت بلبل باغباں را | دریں گل جز نہال غم نگیرد
به پیری می رسد خار بیاباں | ولے گل چوں جواں گردد بمیرد

(۲)

سحر در شاخسار بوستانے | چہ خوش می گفت مرغ نغمہ خوانے
برآور ہر چہ اندر سینہ داری | سرودے ' نالہ' آہے ' فغانے

(۳)

اگر در مشت خاک تو نہادند | دل چند پارہ اے خونا بہ بارے
زابر نو بہاراں گریہ آموز | کہ آز اشک تو روید لالہ زارے

(۴)

بگردوں فکر تو دار رسائی | دلے از خویشتین نا آشنائی
یکے برخود کشا چوں دانہ چشمے | کہ از زیر زمیں نخلے برائی

(۵)

دریں گلشن پریشاں مثل بویم | نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
بر آید آرزو و یا بر نیاید | شہید سوز و ساز آرزویم

(۶)

خردگفت ، او بچشم اندر نہ گنجد　　نگاہ شوق درامیدویم است
نمیگردد کہن افسانہ طور　　که درہر دل تمنائے کلیم است

(۷)

زرازی بمعنی قرآں چہ پرسی　　ضمیرما بآیایا بآتش دلیل است
خردآتش فروز ، دل بسوزد　　ہمیں تفسیر نمرودوخلیل است

(۸)

ندانم بادہ ام یاساغرم من　　گہردار دانیم یا گوہرم من
چناں بینم چو بردل دیدہ بندم　　که جانم دیگراست ، ودیگرم من

(۹)

مراشل نسیم آوارہ کردند　　دلم مانند گل صدپارہ کردند
نگاہم راکہ پیدا ہم نے پیند　　شہیدلذت نظارہ کروند

(۱۰)

گریز آخرزعقل ذوفنوں کرد　　دل خود کام راازعشق خوں کرد
زاقبال فلک پیمانہ پرسی　　حکیم نکتہ دان ماجنوں کرد

دردیدہ معنی نگراں حضرت اقبال
پیغمبری کردو پیمبر نتواں گفت

کیا صرف علامہ اقبال کی رباعیات ہی حضرت گرامی کے اس شعر کی تصدیق نہیں کرتیں۔

☆☆☆

''مجلہ مکتبہ'' حیدرآباد (دکن)

وطن پرستی کا دور

عزیز احمد

حبِ وطن اقبال سے پہلے کی شاعری میں:

بانگ درا اقبال کے اردو کلام کا پہلا مجموعہ ہے۔ اس مجموعے کی پہلی نظم ہمالیہ ہے اس نظم کا پہلا مصرعہ یہ ہے:

اے ہمالہ ! اے فصیل کشور ہندوستاں

اور پڑھنے والے پر ذہن انسان کے حیرت انگیز انقلابات کا خیال کر کے استعجاب غالب آجاتا ہے۔ یہ اس شاعر کے اردو مجموعہ کلام کا پہلا مصرعہ ہے، جس سے زیادہ کاری ضرب وطن پرستی کے عام تخیل اور ہندوستانی پرستی کے خاص تخیل پر کسی نے نہیں لگائی اس فصل کا ذکر اس مفکر نے کیا ہے جس نے سب سے پہلے جغرافیائی حدود کی تنقیس کر کے پاکستان کا تصور پیش کیا۔ اقبال کے بہت سے پڑھنے والے جن میں دونوں طرح کے لوگ شامل ہیں، مداحین اور ناقدین (یعنی سیاسی ناقدین) سب اسی استعجاب کی منزل میں ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں۔ اس بظاہر تناقص اس بظاہر تضاد میں کسی طرح کی وحدت انہیں کام کرتی نظر نہیں آتی، وہ بجائے اقبال کے کلام کے مجموعی ارتقا کا اندازہ کرنے کے اس کی پوری ایک ابتدائی مختصر وطن پرستی کے دور ایک دوسرے طویل اور اصلی یعنی اسلامی شاعری کے دور میں تقسیم کر کے مطمئن ہو جاتے ہیں۔
خیر اقبال کی شاعری کی ارتقائی وحدت کا ذکر تو آگے آئے گا فی الحال تو ہمیں ان کی اس ابتدائی نظم کے پہلے مصرعے سے سروکار ہے یہ ''اے ہمالہ! اے فصیل کشور ہندوستاں'' ایسی زیادہ نئی بات نہیں غدر کے بعد

جب اردو کے نئے شاعروں کے دماغ ذرا ٹھکانے ہوئے تو انہوں نے حکمران تمدن کی قدروں کو جانچنا شروع کردیا۔ یہ نئے شاعر (یعنی حالی، آزاد وغیرہ) انگریزی زبان سے واجبی ہی واجبی واقفیت رکھتے تھے۔ اور یورپی تمدن کی حد تک ان کے اندازے محض ان ارشادات پر مبنی تھے جو ہندوستان میں حکومت کرنے والوں انگریزوں یعنی کمپنی بہادر کے باقیات الصالحات کا نتیجہ فکر تھے۔ سر سید اور سید علی بلگرامی اور ان جیسے چند اور ادیبوں اور مصلحین کے براہ راست تجزیوں کا بھی، ان شاعروں اور خصوصاً حالی کے طرز خیال پر کافی اثر ہوگا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ غدر کی شکست کے بعد اردو شاعروں کے سرتاج حالی کی سمجھ میں دو باتیں اچھی طرح آگئیں۔ ایک تو یہ کہ ہم کو ان خوبیوں کا پتہ چلانا اور ان پر عمل کرنا چاہیئے۔ جو انگریزی اور یورپی عروج کا راز ہیں۔ دوسرے یہ کہ قدامت پسند دماغی یا فولادی ہتھیاروں سے حکمراں قوم کا مقابلہ ناممکن ہے۔ یہی سر سید اور حالی کی ساری ترقی پسندی کی دو اساسی حقیقتیں ہیں۔

انگریزی اور یورپی عروج کا راز دریافت کرتے کرتے حالی اور آزاد کو قومیت کی اس قدر کا علم ہوا جس کو ان دونوں نے "حب وطن" کا نام دیا ہے۔ دونوں نے "حب وطن" پر مثنویاں لکھیں۔ یہ لفظ غالباً دونوں نے یا ان دونوں کے محرک نے اس فارسی مصرعے سے مستعار لیا "حب وطن از ملک سلیماں خوش تر" اور محمد حسین آزاد نے تو اپنی مثنوی "حبِ وطن" کی ابتداء ہی اس فارسی شعر کی ترکیب جدید سے کی ہے۔

ہے قول جملہ بہ کاران فارسی	اور کہتے ہیں یہ نظم نگاران فارسی

حب وطن از ملک سلیمان نکو تراست

خاور وطن ز سنبل در یحاں نکو تراست

یہ ظاہر ہے کہ آزاد تو آزاد حالی کے پاس بھی "حب وطن" کا مفہوم ذرا غیر واضح اور مبہم تھا۔ حالی کی نظم ایک طرح کی "تشبیب" سے شروع ہوتی ہے، اس کے بعد ایک اور تشبیب ہے جو غریب الوطنی میں وطن کی یاد ہے، اس کے بعد جو حصہ ہے اس سے کہیں کہیں پتہ لگتا ہے کہ جس ملک کا ذکر کر رہے ہیں وہ ہندوستان ہے۔

حملہ جب قوم آریا نے کیا ہے	اور بجا اُن کا ہند میں ڈنکا
ملک والے بہت سے کام آئے	جو بچے وہ غلام کہلائے
سندر کہلائے راکشس کہلائے	رنج پردیس کے مگر نہ اُٹھائے

یہ تاریخی پس منظر اور تھوڑی دیر تک باقی رہتا ہے۔ رامچندر جی کے بن باس کا واقعہ حُب وطن کی روشنی

میں بیان کرتے ہیں۔ مگر اس کے بعد مولانا حالیؔ کا ذہن دفعتاً حجاز اور واقعۂ ہجرت' اور مصر میں حضرت یوسفؑ کی غریب الوطنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے (ان میں سے واقعہ ہجرت ہی سے ایک عرصے کے بعد اقبال بے وطنیت کی تردید کے نظریئے کو تقوت پہونچائی) یہاں صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ حالیؔ کسی خاص وطن کی محبت میں نہیں بلکہ عام طور پر حُبِّ وطن کے متعلق تحریر فرمارہے ہیں اور اس سے وطن کے سیاسی تصور کے ابہام کے متعلق شک پیدا ہونے لگتا ہے' جو ہندوستانی مسلمانوں کے دل میں شاید ہمیشہ سے جاگزیں تھا۔ مولانا حالیؔ کے تصورِ حبِّ وطن کی یہ دو عملی ۱۸۷۴ء میں نمودار ہوتی ہے' انگریزوں نے ہند اور مسلم سیاسی نفاق کی طرف پہلی علانیہ رہنمائی اس کے اٹھارہ سال بعد یعنی ۱۸۹۲ء کے قانون مجالس ہند میں کی' جس کی رو سے ہندستان کے سیاسی دستور میں مسلمانوں کو پہلی مرتبہ علحدہ حق نمایندگی دیا گیا۔

خیر مولانا حالیؔ حضرتِ یوسفؑ کے قصے سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حبِّ وطن دراصل وطن ہے:

هم ہیں نام وطن کے دیوانے — وہ تھے اہلِ وطن کے پروانے

اس طرح حبِّ وطن کا تصور اور زیادہ عام ہو گیا۔ ایک طرح سے وہ حقوق العباد اور عام انسانیت کا دوسرا کام بن جاتا ہے اور وطنیت کی قدر اور زیادہ مندمل ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں فرقہ واری اتفاق کی بھی تلقین ہے:

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر — نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ہو مسلمان اس میں یا ہندو — بودھ مذہب ہو یا کہ برہمو
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی — اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا — کبھی دُرانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتل عام کیا — کبھی محمودؔ نے غلام کیا
سب سے آخر میں لے گئی بازی — ایک شائستہ قوم مغرب کی
کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام — یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام

اس شائستہ قوم'' کی اور زیادہ تعریف ''ترکیب بند موسوم بہ زمزمہ قیصری'' مرتبہ ۱۸۷۸ء میں کی گئی ہے۔ اس سامراجی قصیدے کا ترجمہ کر کے حالیؔ نے دیباچے میں معافی چاہی ہے' مگر اس کا ترجمہ کرنا اور اس کو شائع کرنا کیا ضروری تھا' اس میں انگلستان کی شہنشاہیت اور ہندوستان کی غلامی کی وجہ یوں بیان

کی گئی ہے۔

یعنی انگلستان ہے جس کی حقیقت اس قدر
شاید اس کے باب کوئی کر بیٹھے سوال
کیا ضرورت کہ وہ مختار اور قابض ہے
سرزمین ہند پر ہے جسکی وسعت کا یہ حال
اس سے کہہ خون بہے اولاد کا جسکی جہاں
آب باراں کی طرح اور بحرو بر ہو جائیں لال
مفت اسے ہاتھوں سے کھو دینا روا ہو کس طرح
خوں بہا اُن سور ماؤں کا ادا ہو کسی طرح

بڑا ظلم ہوگا اگر اس ترجیے یا شائستہ قوم کے بار بار ذکر کی وجہ سے مولانا حاؔلی پر رجعت پسندی کا الزام لگایا جائے۔ مگر ہندوستانی مسلمان اسی زمانے میں غدر کے ابتلائے عظیم کے بعد ایسی سخت سیاسی معاشی اور ذہنی شکست کھا چکے تھے کہ دستور زبان بندی کے آگے انھیں سر خم کرنا ہی پڑا۔ بہر حال مجموعی طور پر حاؔلی کی مثنوی ''حب وطن'' میں بہت انسانیت ہے:

مقبلو' مدبروں کو یاد کرو　　خوش دلو غمزدوں کو شاد کرو

چونکہ معاشی مصیبتوں سے نجات پانے کا کوئی باضابطہ تصور پیش نظر نہ تھا اس لئے مخون کو یہ ہدایت کی ہے کہ معاشی عدم مساوات کو وہ اس طرح ہلکا کریں کہ غریبوں کی مدد کرتے رہیں' ہر طرح کے اہل ہنر اپنے ہنر کو عام کریں تا کہ قوم کی دماغی پستی اور عام جہالت میں جہالت میں کچھ کمی ہو۔ انگلستان اور ہندوستان کا موازنہ کیا ہے' اور بڑی حد تک یہ موازنہ نیم صحیح ہے کیونکہ بنیادی معاشی مسائل سے ہندوستانی ادب اور شاعری کا وہ دَور نا آشنا تھا۔

محمد حسین آزاد کی مثنوی حبِّ وطن کے نقش قدم بھی کچھ اسی ڈھنگ کے ہیں۔

حُبِّ وطن اسے نہیں کہتے کہ باغ سے
نکلے جو گل تو خار ہو فرقت کے داغ سے

اصلی حبِّ وطن حاؔلی کی طرح آزاؔد کے یہاں بھی حبِ اہلِ وطن ہے۔ وہی حضرت یوسف کا حوالہ

یہاں بھی ہے، خیالات میں انتشار آزاد کے یہاں ہے جو حالی کے یہاں نہیں تھا۔ اس ضمن میں حضرت آدم وحوا کی غریب الوطنی کا قصہ بھی آ گیا ہے۔ پھر مورخ اہل فرنگ کی زبانی وطن پرستی کے کچھ قصے ہیں۔ ایرانی ثقافت کا اثر نمایاں ہے (شاعر کو یاد نہیں رہا کہ اس کے لئے حُبّ وطن ہندوستان کی محبت ہے) سخندان فارس اور نگارستان فارس اور قندہار کے مصنف کے نزدیک حُبّ وطن کا مفہوم کچھ یوں ہی ہے۔

اور اُن میں شان رستم دستاں کی دیکھئے
اُلفت وطن سے شیر نیستاں کی دیکھئے
وہ گرزِ گاؤ سر کو دھرے قاش زین پر
لنگر کا جس کے صدمہ ہو گاؤ زمین پر
لایش دوشاخ دوش ہوا پر اُڑی ہوئی
افعی کے پیچ وخم میں وہ موچھیں مڑی ہوئی
بر میں وہ چرم شیر کا خفتاں پھنسا ہوا
اور پائے عزم نافِ زمیں میں دھنسا ہوا
پا کھڑ پڑی وہ خس پہ چیتے کے کھال کی
اور دوش پر شکوہ وہ گینڈے کے ڈھال کی
جانا چھڑا نے شاہ کو ماژدران میں
لڑنا وہ دیود دو سے رہِ ہفت خوان میں
وہ سیتاں کا شیر عجب کام کر گیا
حب الوطن کے معرکہ میں نام کر گیا

پھر فرنگ کے عالموں اور تاجروں اور طبیبوں وغیرہ کا ذکر کیا ہے جن پر حُبّ وطن کا آفتاب چمک رہا ہے اور اس سلسلے میں ہندوستان کا بھی ذکر کہیں کہیں آ گیا ہے۔

آج اس کا آفتاب ہے اوجِ فرنگ پر
اور رات ہند کی ہے رُخ تیرہ رنگ پر

حالی کی طرح، بلکہ حالی سے بہت زیادہ سرکاری امن بندی اور امن پسندی کا ذکر ضروری تھا، چنانچہ نظم آزادی مثنوی حُبِّ وطن کے بعد مثنوی خواب امن ہے جس پر خسر دامن (Paxbritainica) کا دربار لگا ہوا ہے، جس میں علم تجارت، زراعت، صنعت، دولت سب خسر دامن کا شکریہ ادا کرتی ہیں۔

اُردو شاعری میں حب وطن کی روایت کچھ اس قسم کی تھی، جب اقبال نے پہلی مرتبہ جغرافیائی اور خالص ہندوستانی وطن پرستی کا تصور سب سے پہلے اُردو شاعری میں پیش کیا۔

۲۔ جغرافی حُبِّ وطن:

یہ خطاب جو شاعر نے ہمالہ سے کیا ہے کوہِ ہمالہ کی قدامت اور اس کی منظری و دلکشی کو پیش منظر بنا کر دراصل جغرافیائی وطن پرستی اور وطن کی جغرافیائی محبت کے جذبے کا نمایاں کرتا ہے، حبِّ وطن ہی کی وجہ سے اس کا رتبہ کوہ سینا سے بڑھ جاتا ہے۔

ایک جلوہ تھا کلیم طور سینا کے لئے　　　　تو تجلی ہے سراپا چشم بینا کے لئے

منظری دلکشی کی قدریں محض وطن پرستی کی وجہ سے نمایاں ہیں:

امتحانِ دیدہ ظاہر میں کوہستان ہے تو
پاسباں اپنا ہے تو دیوار ہندوستان ہے تو

چلئے ہندوستان کی جغرافیائی وحدت بھی معین ہوگئی، اسی طرح ہمالہ کی قدامت کی ساری عظمت ہندوستان کی پرانی تاریخ کی قدروں سے وابستہ ہے۔

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سُنا
مسکن آبائے انسان جب بناد امن ترا
کچھ بتا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازہ رنگ تکلیف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

اسی دوسرے دور میں بچوں کے لئے جو نظمیں ہیں اس میں بھی جغرافیائی وطنیت کا جذبہ بڑے والہانہ انداز سے کارفرما ہے۔

پربت وہ سب سے اونچا ہمسایہ آسماں کا
وہ سنتری ہمارا ، وہ پاسباں ہمارا
گودی میں کھیلتی ہیں اُسکی ہزاروں ندیاں
گلشن ہے جس کے دم سے رشک جناں ہمارا

اور وہ ندی جس کا شاعر ذکر کرتا ہے سندھ یا جہلم یا راوی نہیں ہے بلکہ:

اے آبِ رود ِگنگاوہ دن ہے یاد تجھ کو
اُترا ترے کنارے جب کاررواں ہمارا

ہمالہ سے اس قدر محبت ہے کہ اقبال نے بجائے ارادت یا بحیرۂ روم کے کسی پہاڑ کے حضرت نوحؑ کی کشتی کو بھی ہمالہ ہی پر لا ٹھہرایا ہے۔

بندے کلیم جس کے ،پربت جہاں کے سینا
نوحؑ نبی کا ٹھہرا آکر ٹھہرا جہاں سفینہ

۳۔ قومی اتحاد:

ظاہر ہے کہ داخلی طور پر اس جغرافیائی وطنیت کی بنیاد محض ہندوستان کی ایک مشترکہ تمدنی وحدت پر ہوسکتی تھی۔ اور اقبال نے بچوں کو اس زمانے میں بھی یہی سمجھایا کہ ہندوستان میں بہت سے فرقے اور بہت سے مذہب ملک کی تمدنی وحدت میں انتشار نہیں بلکہ رنگارنگی پیدا کرتے ہیں۔ ان سے وحدت وطن کے تصور پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کا اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشت عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے ' میرا وطن وہی ہے

اقبال کو اُس نفاق کا اس زمانے میں بھی احساس اور احساس سے زیادہ قلق تھا جو ہندوؤں اور مسلمانوں

میں غالباً سامراجی حکمت عملی کی وجہ سے پیدا ہوتا جا رہا تھا' اُس زمانے میں بھی انھیں اندیشہ تھا کہ اسی چٹان پر ہندوستانی وطینت کے تصور کی کشتی ٹوٹے گی' چنانچہ صدائے درد میں یہی خوف نظم کا موضوع ہے۔

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیایاں تو اک قربِ فراق آموز ہے

اقبال کو اس کا بھی احساس اسی نظم میں ہوا کہ وہ داؤں پیچ جو سامراجی حکمت عملی کی خاص پہچان تھے' انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ اس اساس پر تو متحدہ قومیت کی تعمیر کبھی نہ ہو سکے گی۔

لذّتِ قربِ حقیقی پر مٹا جاتا ہوں میں
اختلافِ موجہ وساحل سے گھبراتا ہوں میں

اسی نظم صدائے درد میں پہلی مرتبہ ہندستان کی نااتفاقی سے گریز اور ایک علحدہ اسلامی مرکز کی تلاش کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لیکن یہ اشارہ محض مایوسی کی ایک گزرتی ہوئی کیفیت ہے' اور پاکستان کی تخلیق سے اقبال کا ذہن ابھی ایک چوتھائی صدی پیچھے تھا۔ یہ اشعار جن میں یہ اشارہ ملتا ہے۔ اقبال نے بانگ درا میں نہیں شامل کئے۔ لیکن یہ کلیات اقبال (صفحہ ۱۴۵) میں موجود ہیں:

پھر بُلا لے مجھ کو اے صحرائے وسط ایشیا
آہ اس بستی میں اب میرا گذارہ ہو چکا
پار لے چل مجھ کو پھر اے کشتیِ موج اٹک
اب نہیں بھاتی یہاں کے بوستانوں کی مہک
الوداع اے سیرگاہِ شیخ شیراز الوداع
اے دیار بالمیک نکتہ پرواز الوداع
الوداع اے مدفن ہجویری اعجاز دم
رخصت اے آرام گاہ شنکر جادو رقم
بدلے یک رنگی کے یہ ناآشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

اس زمانے میں اقبال کا ذاتی عقیدہ تھا کہ مذہب کو سیاسیات سے الگ ہونا چاہیئے' اور قومیت کی بنیاد وطن پر ہونی چاہیئے نہ کہ مذہب پر۔ اپنی شاعری کے دوسرے اور آخری دور میں اس تصور پر سب سے کاری ضرب خود انھیں نے لگائی اگر اس نظم میں تو وہ صاف صاف کہتے ہیں:

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
رنگ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں
خونِ آبائی رگ تن سے نکل سکتا نہیں (کلیات اقبال صفحہ' ۱۴۶)

''خون آبائی'' سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اقبال نسل اور ایسی تمدنی وحدت کے بھی قائل تھے' جس کی بنیاد نسل پر ہو۔ برہمن زادہ ابھی تک رمز آشنائے شمس بتریز نہیں ہوا تھا۔

ترانۂ ہندی میں بھی مذہب کو سیاست سے بالکل الگ کر دیا گیا ہے۔

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا

''سید کی لوح تربت'' بھی اسی پیغام کی حاصل ہے۔

وانہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں
چھپ کے بیٹھا ہے مگر ہنگامۂ محشر یہاں

وطنیت کے تصور یک جہتی کے ساتھ ساتھ اسی نظم میں اور بہت سی انقلابی اور اخلاقی قدریں' جو اس سے پہلے کی کسی نظم میں نہیں ملتیں' اور جن کا بعد کے ادوار میں اقبالؔ کی حرکیات اور اخلاقیات میں بہت اہم مقام ہے۔ اسی نظم میں اقبالؔ نے پہلی مرتبہ اس امر پر زور دیا ہے کہ تعلیم دین کا مقصد رہبانیت ہرگز نہیں بلکہ دنیا اور اس کی قوتوں کی تسخیر ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

اسی طرح سیاست میں ایک اور نئی قدر کی تلقین کی گئی ہے۔ یہ قدر دلیری کی ہے:

ہے دلیری دستِ اربابِ سیاست کا عصا

دلیری ہی کے ساتھ آزادی غیرت، اور سادگی کی قدریں قومی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں اور جب وہ کسی فرد میں کمال کو پہونچتی ہیں تو وہی فرد بندۂ مومن ہے "سید کی لوح تربت" میں اقبال نے بندۂ مومن کا لفظ پہلی مرتبہ استعمال کیا ہے۔ یہ ایک ایسی نظم ہے جس کا پیغام اسلامی نہیں وطنی ہے۔اس لئے اقبال کے بندۂ مومن کو بالکل مسلمان سمجھنا غلطی ہے۔وہ شعر جس میں بندۂ مومن سب سے پہلے نمودار ہوتا ہے، یہ ہے:

بندہ مومن کا دل بیم دریا سے پاک ہے
قوت فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

یہاں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ شعر اس اصلی خاکے میں نہیں ہے جو کلیات اقبال، (ص ۶۴ تا ۶۶) میں موجود ہے۔یہ شعر اقبال نے کچھ عرصے کے بعد بڑھایا، اور بانگ درا میں اس نظم میں شامل کر لیا ہے۔

دلیری اور آزادی کے ساتھ ہندوستان کی غلامی اور محکومیت اور اس غلامی اور شامراجی حکمت عملی کے باہمی تعلق کا موضوع اقبال کی قومی شاعری کا اہم ترین موضوع بن جاتا ہے۔

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستان مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

سامراج کا بڑا کام محکوموں میں نفاق پیدا کرتا ہے، تاکہ اس بہانے سامراجی ٹوٹ میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

نشانِ برگ وگل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں
تری قسمت سے رزمِ آرائیاں ہیں باغبانوں میں

"تصور درد" میں محض سامراج پر نکتہ چینی نہیں ہے، اپنی حیاتِ وطن کی اُن کمزوریوں پر تبصرہ بھی ہے، جن سے ہندوستان کی وطنی اور قومی وحدت اور اس باعث آزادی اور ترقی کے حصول میں دقتیں پیدا ہو رہی ہیں، ایک ایسی قوم کو جس کے مختلف اجزاء اور مختلف فرقوں میں ماضی کی عظمت کے تصورات۔اور ماضی کی عزیز ترین یادیں مختلف بلکہ اکثر و بیشتر متضاد ہیں، ماضی نہیں بلکہ حال اور مستقبل پر پوری توجہ کرنا ضروری ہے۔

ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے، ہونیوالا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اسی جداگانہ اور باہم برسرِ پیکار ماضی کی وجہ سے ملّت و آئین کا فرق حال اور مستقبل میں نمایاں ہوتا جارہا ہے، وطن کے سوا مشترکہ ترکہ اور کچھ نہیں، اور اقبال محض وطن کو بین الفرقہ جاتی اتحاد کی واحد دلیل بنا کے کہتے ہیں۔

اُجاڑا ہے تمیزِ ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر و وطن بھی ہے؟

شاعر نے یہ تو ابھی تک اچھی طرح محسوس نہیں کیا، کہ کون سے معاشی محرکات فرقہ آرائی کا موجب بن رہے ہیں، لیکن اس زمانے میں یہ ضرور اس کا راسخ عقیدہ ہے کہ وہ تعصب جو فرقہ آرائی کی وجہ سے آہستہ آہستہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک دوسرے کے خلاف جاگزیں ہوتا جارہا ہے، ایک دن متحدہ قومیت اور وطنیت کے تصور کو توڑ کر رہے گا۔

شجر ہے فرقہ آرائی تعصب ہے ثمر اس کا
یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلوایا ہے آدم کو

کسی قومیت کے دو اجزا میں باہمی تعصب جتنا جاگزیں ہوتا جائے گا اتنا ہی وہ ایک دوسرے کو بیگانے معلوم ہوں گے، اور ظاہری اتفاق محض ظاہر داری بن جائے گا۔ خلوص پارہ پارہ ہوتا جائے گا۔

تعصّب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے
سفائے دل کو کیا آرائش رنگ تعلق سے
کفِ آئینہ پر باندھی ہے او ناداں حنا تو نے

اس طرزِ خیال سے یہ نتیجہ بھی مترتب ہوسکتا ہے کہ ایک قوم کے دو فرقے جن میں سیاسی طور پر حاکم اور محکوم کا رشتہ رہ چکا ہے جو معاشی طور پر ایک دوسرے کی کمزوریوں سے ماضی میں فائدہ اٹھاتے رہے تھے۔ باہر کی سامراجی طاقت کے زیر اثر ایک دوسرے سے اس قدر علیحدہ ہوتے جائیں گے، کہ ان کو دو فرقے نہیں بلکہ دو مختلف اقوام بھی کہا جاسکے گا۔ اقبال اس نتیجے پر کچھ عرصے کے بعد پہونچے۔ اس وقت تو پریم

چند کی طرح ان کا محض یہ عقیدہ ہے کہ دلی قربت، معاشی، مذہبی اور سیاسی افتراق کا علاج ہے۔ اتفاق ہی اس سارے سیاسی مرض کا علاج ہے کیونکہ دو فرقوں کا باہمی اتحاد دراصل ایک عالمگیر انسانی اتحاد کا پیش خیمہ ہے، اتفاق کی اصل بنیاد بنی نوع انسان کی محبت پر ہے۔

شراب ِ روح پرور ہے محبت نوع انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سبو رہنا

یہ محبت اگلے بند میں ایک طرح کے سیاسی تصوف میں حل ہو جاتی ہے بنی نوع انسان کی محبت، رفتہ رفتہ خالص محبت اور مقصود دبالذات محبت بن جاتی ہے جو تاریخ کی تمام غلط کاریوں کا علاج ہے۔

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بخت خفتہ کو بیمار قوموں نے

یہ محبت ہمہ گیر ہے۔ اور انسان کے تمام سیاسی اور ذہنی تصورات پر حاوی ہے۔

بیابانِ محبت ، دشت غربت بھی وطن بھی ہے
یہ ویرانہ قفس بھی آشیانہ بھی ، چمن بھی ہے
مرض کہتے ہیں سب اس کو یہ ہے لیکن مرض ایسا
چھپا جس میں علاج گردش چرخ کہن بھی ہے

اصلی غلامی، قومی یا باہمی امتیاز ہے۔ کیونکہ اس سے سامراج کی جڑیں مضبوط ہوتی ہیں۔ محبت اس نفاق اور اس لئے اس غلامی کی زنجیروں کو توڑتی ہے۔

جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیرِ امتیاز ماد تو رہنا

وہ "آرزو" آرزوے محض، جو ہر جذبہ محبت سے پیدا ہوتی ہے، سیاسی محبت میں ایک جذبہ طلب بن جاتی ہے اور غلامی کے درد سے نجات دلاتی ہے۔

دوا ہر دکھ کی ہے مجروح ِ تیغ آرزو رہنا
علاج زخم ہے آزادِ احسان رفور رہنا

بہر حال ''اتفاق'' ہی اقبال کی اس وطنی شاعری کا سب سے بڑا محرک جذبہ سب سے اہم موضوع ہے اوراس زمانے میں ان کی رائے کے خلوص سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ اتفاق کے موضوع پران کی بہترین اور دلکش ترین نظم ''نیا شوالہ'' ہے یہ نظم خیالات کی تعمیر اور تربیت اپنی نادر تشبیہات اور اپنے پر خلوص اور پر جوش لیکن انوکھے انداز بیان کی وجہ سے اقبال کی سب نظموں سے مختلف ہے۔ اس کی موسیقیت صرف ''جگنو'' میں ذراسی منتقل ہوئی ہے۔ اور کسی نظم میں نہیں، ہند مسلم اتحاد کے موضوع کے اعتبار سے ہندی الفظ اقبال نے جس کاریگری سے جڑے میں، ان کا کوئی اور نمونہ نظیر اکبر آبادی کے بعد اور عظمت اللہ خاں سے پہلے اقبال کی اس نظم کا مقابلہ نہیں کرسکتا، اقبال کی کوئی اور نظم ایسی نہیں، جس میں ہندی الفاظ کو اس بے تکلفی اور شیرینی سے برتا گیا ہو۔

اس کا خلوص اس کا جوش آج بھی اُردو زبان میں وطنی شاعری کا بلند ترین نقطہ ہے:

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

بانگِ درا میں اس نظم کے بہت اچھے شعر شامل نہیں۔ کلیات اقبال میں (صفحہ ۵۰۔۵۱) نیا شوالہ اس طرح کا بنا ہوا ہے:

سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ ، اک نیا شوالا اس دیس میں بنا دیں
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ
دامانِ آسماں سے اس کا کلس ملا دیں
پھر ایک انوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہر دوارِدل میں لاکر جسے بیٹھا دیں
سندر ہو اس کی صورت چھب اسکی موہنی ہو
اس دیوتا سے مانگیں جو دل کی ہو مرادیں
زنّار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو
یعنی صنم کدے میں شان حرم دکھا دیں

پہلو کو چیر ڈالیں درشن ہو عام اس کا
ہر آتما کو گویا اک آگ سچا لگا دیں
آنکھوں کی ہے جو گنگا لے کے اسکا پانی
اس دیوتا کے آگے اک نہر سی بنادیں
ہندوستان لکھ دیں ماتھے پہ اس صنم کے
بُھولے ہوئے ترانے دنیا کو پھر سنادیں
ہر صبح اٹھ کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے
سارے پجاریوں کو مے پیت کی پلادیں
مندر میں ہو بُلا نا جس دم پجاریوں کو
آوازہ ' اذاں میں ناقوس کو چھپا دیں
اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے ۔اس آگ سے جلادیں
ہے ریت عاشقوں کی تن من نثار کرنا
رونا ' ستم اٹھانا ' اور اُن کو پیار کرنا

ان تین بندوں میں سے صرف تین شعر بانگ دراوالے چربے میں شائع ہوئے ہیں ۔ نئے شوالے میں ہندوستان کے بُت کو غالباً ترک سمجھ کر بانگ درا میں نہیں رکھا گیا۔ لیکن بانگ درا میں ایک شعر ہے جو کلیات اقبال والے چربے میں نہیں۔

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پربت میں ہے

یہ شعران تینوں بندوں کی معنوی لحاظ سے ایک حد تک پائمالی کرتا ہے کیونکہ یہ کبیر اور بھگتی تحریک کی کوشش اتحاد کی طرف کھلم کھلا اشارہ ہے۔ اس پوری نظم پر کبیر اور بھگتی تحریک کا اثر بہت نمایاں ہے۔

زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو

اگنی ہے وہ جو زگن کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ سے جلادیں

محبت کا یہ متوصوفانہ تصور قرون وسطیٰ کی بین الاقوامیت تھی۔عرنی کے یہاں برہمن ہی مومن ہے اور برہمن کے متعلق غالب' اقبال سے ایک ہی دو پشت پہلے لکھ رہا تھا۔

وفاداری بشرط استواری عین ایمان ہے
مرے بُت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

اور بین الاقومیت کا متصوفانہ ترکہ غالب کے یہاں ان الفاظ میں صورت اختیار کرتا ہے۔

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہوگئیں

ان اشعار کا تصور درد کے ''محبت'' والے بند سے مقابلہ کرلیجئے۔

بانگ درا کے حصہ دوئم کی شاعری کے زمانے میں ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ء کی شاعری میں وطنی نظم ایک بھی نہیں' صرف ایک نظم ایک ممتاز ہندوسوامی رام تیرتھ کے متعلق ہے جس میں اقبال کا فلسفہ' فنا موت میں زندگی کا' اور ظاہرانجام میں تسلسل کا ظاہر سکون عشق کی مسلسل حرکت کا سبق حاصل کرتا ہے۔سوامی رام تیرتھ والی نظم میں ایک شعر ہے۔

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

فنا کے بعد بقا اور جلال کے بعد جمال کا یہ تصور اقبال نے آگے چل کر جاوید نامہ اور پس چہ باید کرد میں روس اور اشتراکیت کو جانچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔اس نظم میں اس شعر لا اور الا کے کنایوں کا استعمال اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ نفی اور اثبات کا یہ قانون اقبال نے جلال اور جمال کی محض اسلامی قدروں کو جانچنے کیلئے اختیار نہیں کیا ہے بلکہ اس کا انطباق ہر طرح کے سیاسی اور وجدانی مسائل پر ہو سکتا ہے۔

اس حصہ دوم کی شاعری میں ایک نظم صقلیہ بھی شامل ہے۔یہ پہلی اسلامی نظم ہے' اور وہ جو اقبال کی وطنی شاعری کے دلدادہ ہیں اُنھیں حیرت ہوتی ہے کہ تین سال کے قلیل عرصے میں کیونکر وطنیت کے یہ تمام

تصورات اقبال کے ذہن نے باطل قرار دئے ہوں گے تدریجی ارتقا کا بہت کم پتہ چلتا ہے۔ دفعتاً ایک مکمل تبدیلی ایک نئے دور، بدلی ہوئی قدروں، بالکل مخالف سیاسی تصورات کی وجہ سے شاعری کی روا پنا راستہ بدل دیں۔ اگر زبان اور طرز بیان اور جوش و خروش، اگر حرکیت اور آزادی اور محبت کے وہی تصورات مشترک نہ ہوتے، تو شبہ ہوتا کہ وطنی دور کی شاعری کہیں اور کا کلام تھی، اور بعد کی شاعری کسی اور کا۔ ہندوستان کی سیاسی مسلمانوں نے سیاسی طور پر محسوس کیا کہ مذہب، تمدن اور معاشیات کے اعتبار سے وہ بہت سے ایسے جداگانہ حقوق رکھتے ہیں، جن کا تحفظ ضروری ہے، لارڈ منٹو کے پاس مسلمان امراء اور برسر آوردگان کا وہ مشہور معروف ایڈریس پیش ہوا جس کے بعد سے سامراجی شہنشاہی کے زیر سایہ بلند و مسلم معاشی اور سیاسی مقابلے میں شدت پیدا ہوتی ہی گئی۔ سامراج نے طے کیا کہ ۱۸۵۷ء کے بعد سے مسلمانوں کو کافی دبایا جا چکا اور کہیں ہندو زیادہ طاقتور نہ ہو جائیں مسلمانوں کے اس ایڈریس کے متعلق مولانا محمد علی نے جو کانگرس کے صدر تھے یہ رائے دی کی یہ کھیل سرکار کے اشارے سے ہو رہے ہیں جن لوگوں کے دستخط اس ایڈریس پر ثبت تھے ان میں چند کے نام یہ ہیں۔

(سر) آغا خان۔ ملک (سر) عمر حیات خاں ٹوانہ، آنزیبل میاں محمد شاہ دین۔ (سر) سید علی امام (سر) عبدالرحیم (سر) محمد شفیع، حکیم اجمل خاں، محسن ملک صاحبزادہ آفتاب احمد خاں،

مسلمان امراء و زمینداروں کے اِس گروہ نے اس ایڈریس میں مطالبہ کیا تھا کہ مسلمانوں کو ان کی تعداد جاہ و مرتبت اور مقامی اثر کی بنیاد پر ضلعوں اور شہروں کی مجلسوں میں فرقہ واری حق نمایندگی دیا جائے۔ ہندوستانی یونیورسٹیوں کے عالمین کی مجالس میں مسلمانوں کی نمایندگی کا یقین دلایا جائے۔ صوبوں کی کونسلوں کے لئے ایک طرح کا علحدہ حق انتخاب کے تحت مسلمانوں کو انتخاب کرنے کی اجازت دی جائے۔ امپیریل لیجیسلیٹو کونسل کے لئے تعداد کے تناسب سے زیادہ نشستیں مسلمانوں کو دی جائیں تا کہ ایک حد تک توازن برقرار رہے، اور ان ممبروں کے انتخاب کے لئے حق رائے دہی مسلمان زمیندروں، وکیلوں، تاجروں، صوبائی کونسلوں کے ممبروں وغیرہ کو دیا جائے۔ یہ مطالبات کم و پیش پورے کے پورے ۱۹۰۹ء کے ایکٹ کے ذریعے حکومت نے منظور کر لئے اس کے بعد ۱۹۰۹، سے شملہ کانفرنس ۱۹۴۵ء تک حکومت ہند کی یہی حکمت علمی رہی کہ ایک فریق کو دوسرے فریق کے مقابلہ باری باری سے تقویت پہونچائی جائے۔

یہ کہنا بڑی غلطی ہوگی کہ ۱۹۰۹ء کے ایکٹ یا ان حالات کا جن کا نتیجہ اس ایکٹ کی صورت میں ظاہر

ہوا اقبال پر کوئی اثر ہوا۔ ملک کی سیاسی فضا ضرور بدل رہی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۴۰ء میں جناح نے "دو قوموں کا نظریہ" مسلم لیگ کے مسلک میں داخل کر لیا اور ڈاکٹر امبیڈکر نے اپنی عالمانہ کتاب میں سائنسی نقطہ نظر سے اس کی تائید کی یہ بہر حال کہا جا سکتا ہے کہ ۱۹۰۶ء کے بعد ہی ہندوستان کی سیاسی حالت اس قدر نفاق انگیز ہو گئی تھی کہ ہندوستان بجائے ایک کے دو تمدنی اور معاشی وحدتوں میں منقسم ہونے لگا تھا۔ سرکاری حکمت عملی کے باعث فرقہ وارانہ مسئلہ مذہبی سے زیادہ معاشی مسئلہ بن گیا۔

یہاں ایک امر شروع سے آخر تک پیش نظر رہنا چاہئے اور وہ یہ کہ اگر چہ اقبال اپنی پوری ذہنی زندگی میں اپنی شاعری کے اثر سے مسلمان عوام کے رہنما رہے، اور بیرونی اور اندرونی سیاسیات پر تبصرہ انھوں نے ہمیشہ کیا، لیکن ان کے خیالات میں ہندوستان کیا سیاسی نشو ونما یا داو پیچ سے بہت کم اثر یا فرق مترتب ہوا، صحیح یا غلط جو راستہ انھوں نے چنا، وہ شروع سے آخر تک ایک مکمل ذہنی ارتقا کا پتہ دیتا ہے۔ بعض بعض پیچ و خم اس راستے میں ایسے شدید بھی ہیں کہ پیچھے یا آگے کی منزلیں نظر سے روپوش ہو جاتی ہیں، مگر اس سے ان کے راستے کی وحدت میں فرق نہیں پڑتا۔ زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے کلام اور ہندوستان کے عام مسلمانوں کے سیاسی مسلک میں ایک طرح کی زمانی مطابقت ہے۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ ادب اور زندگی ایک ہیں دونوں کے درمیان کوئی خطِ فاصل نہیں۔

۴۔ ہندوستانی مشاہیر اور اہل دل:

وطن کے متعلق اقبال کا نظریہ میں جو وطن کی محبت ان کے دل میں کم نہیں ہوئی، البتہ وطن کو انھوں نے سیاسیات سے الگ کر دیا۔ جس طرح مغرب نے بقول اقبالؔ کے سیاسیات کا رشتہ مذہب سے توڑ کے وطن، جغرافیائی وطن سے لا جوڑا تھا۔ اسی طرح اقبال نے سیاسیات کا واسطہ وطن سے توڑ کے مذہب (افیونی اور سرمایہ داری کا شکار مذہب نہیں بلکہ عالم انسانیت جس میں روحانی اور وجدانی قدریں بھی شامل ہوں) اسے ملانے کی کوشش کی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آخر دم تک ان کے کلام میں ایسی نظمیں ملتی ہیں جن میں ہندوستانؔ سے بحیثیت غیر سیاسی وطن کے بڑی ہی والہانہ نسبت کا پتہ چلتا ہے، دوسرے یہ کہ ابنائے وطن میں سے دوسرے فرقوں میں جو لگ اقبال کی نظروں میں قابل تعظیم تھے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ہر دور میں ان سے کسی نہ کسی کے متعلق نظمیں لکھی ہیں اور ہندو فلسفے اور کمال اور ہندو تمدن کی ان تمام خصوصیتوں کی طرف جوان کے ذہن کو تسخیر کوتی تھیں۔ اس کا ذہن اور قلب بار بار کھنچتا ہے۔

تیسرے دور کی ایک نظم "رام" ہے۔ اقبال رام کی اخلاقی صفات کے گردیدہ ہیں۔

تلوار کا دھنی تھا ' شجاعت میں فرد تھا
پاکیزگی میں ' جوش محبت میں فرد تھا

اسی طرح گرونانک نے انسانی مساوات اور وحدانیت کی جو تعلیم دی اس کے متعلق بھی ایک نظم ہے:

قوم نے پیغام گوتم کی ذرا پروانہ کی
قدر پہچانی نہ اپنے گوہر یک دانہ کی
آشکار اُس نے کیا جو زندگی کاراز تھا
ہند کو لیکن خیالی فلسفے پر ناز تھا '
آہ شودر کے لئے ہندوستان غم خانہ ہے
درد انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے
برہمن سرشار ہے ابتک مئے پندار میں
شمع گوتم جل رہی ہے محفل اغیار میں
پھر اُٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مرد کامل نے جگایا خواب سے

''جاوید نامہ'' میں سب سے پہلی روح جو اقبال اور رومی کو نظر آتی ہے اس عارفِ ہندی کی ہے جس کو ''جہاں دوست'' کہتے ہیں۔ سب سے پہلے حقائق جن کو یہ دونوں اسلامی شعراء اور مفکرین سنتے ہیں' اسی اُستاد کامل کی زبانی ارشاد کئے گئے ہیں۔ وطنی نظریۂ سیاست سے انحراف کے یہ معنی کبھی اقبال نے نہیں لئے کہ وہ غیر اسلامی ہندوستان کے فلسفے یا فکر یا اور دوسری اعلیٰ تمدنی اور ذہنی قدروں سے احتراز کریں۔ عارفِ ہندی سے ملاقات ان لفظوں میں بیان کی ہے۔

زیرِ نخلے عارف ہندی نژاد دیدہ ہا از سرمہ اش روشن سواء
موئے برسر بستہ وعریاں بدن گرد او مارے سفیدے حلقہ زن
آدمے از آب وگل بالاترے عالم از دیرِ خیالش پیکرے
وقت او را گردش ایام نے کار او با چرخِ نیلی فام نے

پہلے ''جہاں دوست'' رومی سے حق آدم اور عالم کی ماہیت کے اسلامی تصور کے متعلق سوالات کرتا ہے اس کے بعد ''جہاں دوست'' ایک فرشتے کی زبانی ایشیا کی بیداری اور آئندہ ترقی کی پیشین گوئی کرتا ہے ،ظاہر ہے کہ ایک ہندو فلسفی جس میں مشرق کے احیا اور بیداری کا ذکر کرتا ہے، وہ محض اسلامی مشرق یا عالم اسلام نہیں ہوسکتا' اس سے انسانیت کا وہ سارا حصہ مراد ہے جو مغربی شہنشاہیت کی معاشی غلامی میں مبتلا ہے مشرق کے لئے یہ پیشین گوئی کی گئی ہے کہ وہ بجائے تصورات کے بُت تراشنے کے اپنے نفس کو اس طرح تراشے گا کہ اس کی خودی واضح ہوتی جائے گی:

رخت بندو از مقام آذری تا شود خوگر ز ترکِ بت گری
اے خوش آں تو مے کہ جان او تپید از گلِ خود خویش را بار آفرید

اُس کے بعد عارف ہندی' زندہ رود یعنی اقبال کا فلسفۂ اخلاق' مابعد الطبعیات اور الہیات میں امتحان لیتا ہے' ہندو اور اسلامی فلسفیانہ اور الہیاتی تصورات کا اس سوال و جواب کے سلسلے میں بڑی جدّت سے امتزاج کیا گیا ہے' امتحان میں ہندو فلسفی کے سوالات اور اقبال کے جوابات یہ ہیں۔

گفت مرگ عقل ؟ گفتم ترک فکر
گفت مرگ قلب ؟ گفتم ترک ذکر
گفت تن ؟ گفتم کہ زاد از گرد راہ
گفت جاں ؟ گفتم کہ رمز الا الہ
گفت آدم ؟ گفتم از اسرارِ اوست
گفت عالم ؟ گفتم او خود روبرست
گفت ایں علم و ہنر ؟ گفتم کہ پوست
گفت حجّت چیست ؟ گفتم روئے دوست
گفت دیں عامیاں ؟ گفتم شنید
گفت دین عارفاں ؟ گفتم کہ دید

اُستاد ہندی اقبال سے یہ جوابات سن کر خوش ہوتا ہے اور اُس کے بعد اقبال کو نو فلسفیانہ نکات بتاتا ہے۔
(۱) یہ علم ذاتِ حق کے لئے حجاب نہیں (۲) عالم میں پیدا ہونا خوب ہے تا کہ شباب از سر نو حاصل ہو

(۳) حق ماورائے مرگ ہے' اور حسین زندگی ہے۔ علم مرگ بندوں کو حاصل ہے' خدا کو حاصل نہیں۔ اس میں ہم خدا سے افزوں تر ہیں (۴) وقت میں شیرینی اور زہر دونوں ہیں۔ وقت کی رحمت یہ ہے کہ گذر جاتا ہے (۵) اصلی لڑائی کافر سے نہیں بلکہ اپنے آپ سے ہے کیونکہ کفر تو مرگ ہے۔ اور غازی مردے سے کیا جنگ کرے گا (۶) کافر بیداردل' خوابیدہ دیندار سے افضل تر ہے (۷) چشم کور ہی ناصواب بات دیکھ سکتی ہے (۸) محبت گل سے نباتی زندگی نشو و نما حاصل کرتی ہے لیکن انسان کچھ نہیں حاصل کرتا (۹) یہ آٹھویں نکتے کی مزید تشریح ہے جو چیز نباتات کو زندگی اور نمو بخشتی ہے۔ انسان کا جزب پیدا ہے اور نباتات کا پنہاں۔

ہماں به تن مارا جزب این وآں

جذب تو پیدا و جذب مانہاں

اس کے بعد ہندو عارف پھر اپنے دھیان گیان میں محو ہو جاتا ہے۔ اسی ملک قمر پر وادی طواسین میں جب رومی اور اقبال پہونچتے ہیں تو دنیا کے چار اہم مذاہب یعنی بدھ مت۔ زرتشی مذہت۔ مسیحیت اور اسلام کی طواسین دیکھتے ہیں' پہلی طاسین گوتم ہے' گوتم بدھ کا شمار اقبال نے پیغمبروں میں کیا ہے، بدھ مت کے اخلاقی فلسفے سے بھی اقبال نے تعلیم خودی ہی کو اخذ کیا ہے۔

ازخود اندیش وازیں بادیہ ترساں گذر

کہ تو ہستی و وجود دوجہاں چیزے نیست

کسی عالم ''غیب'' یا عالم مثال پر ایقان انسان اور اس کی دشواریوں کا علاج نہیں۔ دنیا میں رہ کے دنیا سے آزاد ہو جانا بڑی بات ہے۔ اس رہبانیت کی وجہ جواز یہ ہے کہ اس کی بنیاد انسانیت پر ہے' دوسرے انسانوں کو غم خواری پر ہے۔

بگذر از غیب کہ ایں وہم و گماں چیزے نیست

درجہاں بودن ورستن زجہاں چیزے ہست

راحت جاں طلبی ؟ راحت جاں چیز ے نیست

درغم ہم نفساں اشک رواں چیزے ہست

مایا کو مایا سمجھنے کا اصل مقصود صحیح اخلاق کی تعلیم ہے:

حسن رخسار دے ہلست و دے دیگر نیست
حسن کردار و خیالات خوشاں چیزے ہست

فلک زحل پر وہ روحیں ہیں جنہوں نے اپنے وطن سے غداری کی ہے۔ دانتے نے طربیہ خداوندی میں جہنم کا سب سے نچلا بدترین طبقہ غداروں کے لئے انتخاب کیا تھا۔ غداری خود ابلیس کی صفات ہے۔ شاید ہی کسی اور ملک میں اتنے غدّار پیدا ہو رہے ہوں جتنے ہندوستان میں پیدا ہو چکے ہیں اور ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے روح ہندوسان فلک زحل پر نمودر ہو کے اپنے غدّاروں کا شکوہ کرتی ہے۔ اس حصے کو پڑھ کر یقین ہو جاتا ہے کہ باوجود وطن کو سختی کے ساتھ سیاست سے الگ کر دینے کے وطن کی محبت اقبال کے دل میں ہمیشہ باقی رہی۔ روح ہندوستان کو ایک پاک زاد حور سے تشبیہ دی ہے۔ جس کی پیشانی پر تجلی خداوندی کا نور اور سوز ہے۔ جس کی آنکھوں کی مستی' معرفت خداوندی کا سرور ہے۔ اس کا لباس:

حلّہ' در سبک تر زسحاب تار و پودش از رگ برگ گلاب

اس لازوال حسن اور جمال کے باوجود اس کے گلے میں غلامی کا طوق ہے اور اس کے لبوں پر نالہ و فریاد؛

باچنیں خوبی نصیبش طوق وبند
برلب آہ نالہ ہائے درد بند

روح ہندوستان کی فریاد کو اقبال نے ان الفاظ میں قلم بند کیا ہے ہندوستانی اپنے ملک کی عزت و ناموس کے تصور ہی سے ناآشنا ہیں۔

شمع جاں افسردہ درفانوس ہند
ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

بجائے اس کے کہ وہ مستقبل کے نئے پیمانوں' اور نئی قدروں سے تعمیر کریں' ان کی نظریں ابتک ماضی فرمودہ روائیتوں اور بے جان اقدار پر جمی ہوئی ہیں' ابھی تک ہندو رام راج اور مسلمان سلطنت مغلیہ کے احیا کا خواب دیکھ رہا ہے۔

بر زمان رفتہ می بندو نظر
از لیش افسردہ می سوز جگر

اس ماضی پرستی کی وجہ سے قومی انا کی تعمیر نہیں ہوسکتی۔

خویشتن را از خودی پرداختہ

از رسوم کہنہ زنداں ساختہ

ہندوستان کی سابقہ عظمتیں اور ذلتیں دونوں عصر جدید اور آدمیت کی نئی ضروریات کے مدِ نظر محض رجعت ہی کی طرف لے جاسکتی ہیں۔

آدمیت از وجودش درد مند

عصر نو از پاک و ناپاکش نژند

ستیا گرہ اور اہنسا سے جبر کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا' مہاتما گاندھی کا تصور فقیر جبر کو اس لئے توڑ نہیں سکتا کہ اس سے مجبور اور محکوم کو صبر کی عادت پڑ جاتی ہے۔ حاکم مسلسل جبر اور محکوم مسلسل صبر کا عادی ہو جاتا ہے صبر ایک طرح کی سیاسی اور نفسیاتی انفعالیت ہے' جس کی وجہ سے ظلم سہنے میں نفسیاتی طور پر مزہ آنے لگتا ہے ۔صبر ایک طرح کا سیاسی افیون جاتا ہے۔ اصلی تصور فقر وہ ہے جس میں حاکمیت کی سی طاقت اور جارحانہ قوت ہو' جب تک یہ انقلابی فقر قوم کا مسلک نہ بنے' آزادی کی اُمید کم ہے۔ کیونکہ صبر ایک طرح کی نیاز مندی ہے' جس کی وجہ سے محکوم حاکم کے جبر میں اس طرح لذت محسوس کرتا ہے جیسے روایاتی عاشق معشوق کے ظلم میں:

بگزر از فقرے کہ عریانی دہد

اے خنک فقرے کہ سلطانی دہد

الحزر از جبر و ہم از خوئے صبر

جابر و مجبور زار ہراست جبر

ایں بہ صبر پیہنے خوگر شود

آں بہ جبر پیہنے خوگر بود

دونوں کو ظلم میں مزہ آنے لگتا ہے۔

ہر دورا ذوق ستم گرد و فزوں

روح ہندوستان کی یہ تنقید تو ہندوستان کی کانگریسی تحریک آزادی کے متعلق تھی، جو جیل جانے کے لئے تیار ہے، مگر تلوار اٹھانے کے لئے تیار نہیں۔ اس کے بعد ساری شکایت اُن سرکار پرست غدّاروں کی ہے جو میر جعفر کے زمانے سے لے کر اب تک برابر ہندوستان کو غیروں کے ہاتھ بیچتے آئے ہیں اور اب بھی بیچتے رہے ہیں۔ روح جعفر غدّاری کی روح ہے جو نسلاً ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں حلول کر جاتی ہے۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن ...

زندہ روح او ہنوز   مرد جعفر   کے شب ہندوستاں آید بروز
دیگر نہد   آشیاں اندر تن   تازیک قیدیون وامی دہد

اس زمانے کے سیاسی غدّار ایسے سوداگر ہیں جو اپنے فائدے کے لئے اپنا ملک بیچتے ہیں، وہ کسی کے دوست نہیں۔

عنتری اندرلباس حیدری ست   دین او آئین اوسوداگری است
ماراگر خنداں شود حزمار نیست   خندخنداں است وباکس یار نیست

ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جنھوں نے وطن کے انسانی تصور کے بجائے وطن کے سیاسی تصور کو اہمیت دینے کی کوشش کی ہے لیکن اس سے وطن کے باشندوں کے انسانی (معاشی ' تمدنی) مسائل نہیں حل ہو سکتے۔

پیش ازیں چیزے دگو مسجود او

درزماین ماوطن معبود او

افلاک کی سیر کے بعد اقبال انسوئے افلاک پہونچتا ہے، وہ بہت سے اعلیٰ ترین شاعروں کو، جن میں قرۃ العین طاہرہ اور غالب بھی شامل ہیں نیچے افلاک پر چھوڑ آیا ہے۔ مسلمان شعراء میں یہاں صرف غنی کاشمیری کی رسائی ہے (کیوں کہ ناصر خسرو علوی کی روح تو محض ایک غزل سنانے کے لئے آتی ہے) لیکن غنی سے بھی زیادہ اونچا جمع اور واضح مقام یہاں قدیم ہندو شاعر اور ڈراما نگار بھرتری ہری کا ہے پہلے تو وہ اقبال کو نظریہ فن کی تعلیم دیتا ہے پھر زندگی کی۔ یہ آخری حصہ بھرتری ہری سے ماخوذ ہے۔ زندگی کی یہ تعلیم اشتراکیت کی انسانی تعلیم سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے، زندگانی کی اولین قدر عبادت نہیں عمل ہے۔

سجدہ بے ذوق عمل خشک و بجائے نرسد

زندگانی ہمہ کردار چہ زیبا زشت

کرداراور عمل خواہ وہ زشت ہی کیوں نہ ہو عبادت محض (عبادت بے عمل) سے افضل ہے۔ کائنات کی ساری تعمیری محض خدا کی تخلیق کا تماشا نہیں' اس کی ساری تعمیر انسان کے دم سے ہے جو اسکی مکمل تسخیر کرسکتا ہے اوراس میں جو تبدیلی چاہے کرسکتا ہے۔

ایں جہانے کہ تو بینی اثر یزداں نسیت

چرخہ ازتست و ہم آں رشتہ کہ برروک تو رشت

سجدے کا اصلی سزا اوروہ قانون ہے جو مکافات عمل نتیجہ ہے' کیونکہ وہ مقامات جو مذہب میں دوزخ اوراعراف اور بہشت کہلاتے ہیں اُن کے تصورات عمل ہی کی وجہ سے پیدا ہوجاتے ہیں۔

پیش آئین مکافات عمل سجدہ گداز

زانکہ خیزد زعمل دوزخ واعراف وبہشت

جوں جوں سیاسی وطنیت سے اقبال کا انکار بڑھتا جاتا تھا' اسی انداز سے اپنے وطن ہندوستان کے غیر اسلامی تمدن کی عظمت کے مختلف پہلوؤں کا اثر بھی اقبال پر بڑھتا جاتا تھا۔ جاوید نامہ' کی یہ مثالیں اس کا ثبوت ہیں۔ مسافرت تو ایک طرف کبھی خفیف سی ذہنی غیرت بھی نظر آتی ہے اس کی برعکس اقبال کو ہندو تہذیب ثقافت' الٰہیات اور مذہب میں جابجا ایسے عناصر ملتے ہیں جوان کی اپنی فکر کے ارتقاء میں بے حد ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ جس طرح ہندوستان اور فکر کا اثر بڑھتا جاتا تھا' اس طرح ازمالک سلیماں خوشتر نوعیت کا غیر سیاسی حبِّ وطن بھی اُنکے کلام میں آخر تک باقی رہا۔ ٹیپو سلطان کا ویری کو ان والہانہ الفاظ میں مخاطب کرتا ہے۔

رودِ کا ویری یکے نرمک خرام	خستہ شاید کہ ازسیر دوام
درکہتاں عمر ہا نالیدہ	راہ خودرا بامژہ کا دیدہ
اے مرا خوشتر زجیحوں و فرات	اے دکن راآب تو آپ حیات
موج تو جز دانہ رگوھر نزاد	طرہ تو تا ابد شو ریدہ باد

اگر وطن کو بطور سیاسی اکائی کے تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی اتفاق اور اتحاد کی بنیاد میں کوئی خلل نہیں پڑسکتا۔ اتفاق اور اتحاد کی بنیاد جغرافی نہیں بلکہ خالصتاً انسانی ہے' چنانچہ ''افتراق ہند'' کے موضوع پر پس چہ باید کرد میں یہ اشعار ہیں۔

ہندیاں با یک دگر آد یختند فتنہ ہائے کُہنہ باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں ثالث آمد در نزاع کفر و یں

اس نفاق کا علاج محض انقلاب ہے۔

کس ندا ند جلوہ آب از سرا ب
انقلاب ‘اے انقلاب’ اے انقلاب

یہ انقلاب محض سیاسی نہیں بلکہ باطنی بھی ہو‘ قوم کی مختلف‘ اکائیوں کے لئے اجتماعی خودی کو نشو ونما دینا ضروری ہوگا۔

اے تُرا ہر لحظ فکر آبِ وگِل از حضورِ حق طلب یک زندہ دل
ہر نفس با روزگار اندر ستیز سنگِ رہ از ضربت او ریزریز

اس باطنی انقلاب کے بغیر معاشی انقلاب‘ اور آزادی کی جدوجہد کے وجود میں آنا ممکن نہیں۔

ایں چنیں دل‘ خودنگر‘ اللہ مست جذبہ دردیشی نمی آید بدست
اے جواں داماناومحکم بیگر درغلامی زادہ آزاد میر

’’ضرب کلیم‘‘ میں ایک نظم ہے ’’شعاع اُمید‘‘ یہ دراصل فنون لطیفہ میں زندگی کا ایک نیا پیغام‘ ایک نئی امید ہے‘ لیکن اس شعاع کا رخ عالم اسلام کی طرف نہیں بلکہ ہندوستان کی جانب ہے‘ ہندوستان کی جغرافیائی وحدت کو اقبال ’’ضرب کلیم‘‘ کے زمانے میں قابل تقسیم سمجھتے تھے‘ لیکن اس زمانے میں بھی ہندوستان کے تمدن کی بہت سی قدریں‘ خصوصاً ذہنی‘ فلسفیانہ اور فنون لطیفہ کی بعض قدریں اُن کے نزدیک باہم مشترک اور ناقبل تقسیم تھیں۔

چنانچہ شعاع امید کی زبان سے:

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردان گراں خواب
خاور کی اُمیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب

اس خاک سے اُٹھے ہیں وہ غوّاص معانی
جن کے لئے ہر بحر پُر آشوب ہے پایاب

اب یہی مشترکہ تمدنی میراث ذہنی غلامی کے خطرے میں مبتلا ہے اور حرکت کا اصول قریب قریب زائل ہو چکا ہے:

جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانہ مضراب
بتخانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلمان تہ محراب

اس تمدنی اشتراک کا اصلی رابطہ اتحاد انسانیت ہے' اور انسانیت کا تصور ایسا جامع اور ہمہ گیر ہے کہ مشرق اور مغرب کا وہ قدیم جھگڑا جس سے اقبال کی ساری شاعری بھری ہوئی ہے اس بین الاقوامیت میں سُلجھ جاتا ہے کیونکہ فنون لطیفہ ہی کی شعاع کی مدد سے ایک تمدن دوسرے تمدن کے محرکات اور اس کی اندرونی زندگی کو سمجھتا ہے۔ اور قومیں ایک دوسرے سے سیکھتی اور ایک دوسرے کی عزّت کرتی ہیں۔ چنانچہ اس نظم کا آخری شعر ہے۔

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

☆☆☆

(اقبال نئی تشکیل کا ایک باب۔ از عزیز احمد)

آزادی

اقبال نئی تشکیل کا ایک باب

عزیز احمد

اقبال کے نزدیک زندگی کی ایک بڑی اہم قدر آزادی ہے' آزادی کے بغیر نہ انفرادی خودی کی نمو کا امکان ہے نہ اجتماعی خودی کے نشو و نما کا۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ خدا کے سوا کسی اور کی بندگی گوارا نہ ہونا چاہیے۔ خدا کی بندگی ''ادب'' ہے جو اقبال کے نزدیک انسانیت کی قدر سے یہ حر کی بندگی ہے' اور قدرت کے حدود کے اندر تخلیق میں انفرادی خودی کے لیے محرک عمل ہے۔ انسان کی بندگی اس کے برعکس جامد اور ساکن ہے' اس کی بنیاد ''سوال'' پر ہے' جس سے خودی کمزور ہو جاتی ہے۔ انسان کے لیے کسی اور انسان کی اطاعت کسی صورت میں گوارا نہیں کیوں کہ یہ انسانیت کے لیے باعث ننگ و عار ہے:

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد

اس بندگی سے انسان حیوانات سے بھی مرتبے میں گر جاتا ہے:

یعنی از خوئے غلامی زسگاں خوار تراست
من ندیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد

لیکن آخری دور کے کلام میں آزادی کی قدر کی اہمیت اقبال کے کلام میں اتنی نمایاں ہے' کہ خدا کی

بندگی بھی انھیں ناگوار گذرتی ہے، وہ اسے دردِ جگر سمجھتے ہیں:

خداوندہ خدائی دردِ سر ہے　　　　خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے
ولیکن بندگی !! استغفراللہ　　　　یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

''زبورِ عجم'' کے آخر میں ''بندگی نامہ'' کے عنوان سے ایک مثنوی ہے جس میں اقبال نے فرد اور جماعت کی زندگی پر غلامی کے تباہ کن اثرات کا تجزیہ کیا ہے۔ انسان نے آفتاب سے چمکنا سیکھا۔ اس مردہ خاکدان کو تابناک بنایا لیکن غلامی ایک ایسا دھبّہ ہے جس نے اس کرۂ خاک پر انسان کی زندگی کو داغ دار بنا دیا۔ انسان مچھلی کی طرح دوسرے آدمیوں کا شست لگا کر شکار کرنے لگا، غلام انسان نے بجائے یزداں کے اپنے آقا انسان کی پوجا شروع کی۔

خاکدانے با فروغ و بے فروغ　　　　چہرۂ او از غلامی داغ داغ
آدم او صورت ماہی بہ شست　　　　ارے یزداں کُشے آدم داغ

غلامی بدن کے اندر دل کی موت ہے اس سے شباب پیری میں بدل جاتا ہے، اس سے انسان کی حیات اجتماعی کا شیرازہ بکھر جاتا ہے اور ہئیت اجتماعیہ انسانیہ اپنی اکائی اور یکجہتی چھوڑ کے ایسے افراد میں منقسم ہو جاتی ہے جو غلامی کے درد اور لالچ کے عالم میں ایک دوسرے کا گلا گھونٹنے کو تیار ہوں:

از غلامی بزم ملّت فرد فرد
ایں و آں با ایں و آں اندر نبرد
در فتد ہر فرد با فردے دگر
ہر زماں ہر فرد را دردے دگر

غلامی کی وجہ سے خوف، بزدلی، اور پست ہمتی کو فروغ ہوتا ہے۔ ذوق سلیم پر کاری ضرب لگتی ہے، انسان غلط اقدار کی پوجا کرنے لگتا ہے۔ وہ زندگی کی آبرو کھو بیٹھتا ہے اور جانوروں سے بھی پست ہو جاتا ہے۔

غلامی اور فنونِ لطیفہ:

غلامی سے انسان کے تمام قوائے عمل مجروح ہو جاتے ہیں، فطرت کے عمل اور اس کی نمود میں تسخیر و تصرف کی جو بہت سی صلاحتیں انسان کو حاصل ہیں، ان میں سے ایک فنون لطیفہ کے ذریعے اس کے تخلیقی عمل کو واضح کرتی ہے، کیوں کہ اقبال کے نزدیک فنون لطیفہ زندگی کی نقل نہیں، وہ ارسطو کے اس بنیادی

نظریے کو جامد سمجھتے ہیں، بلکہ تخلیق وارتقا میں زندگی کی اعانت کرتے ہیں۔

غلامی سے فنون لطیفہ کی صلاحیت تخلیق و تصرف کو بڑا سخت نقصان پہنچتا ہے، غلامی میں زندگی کی طرح آرٹ بھی گھسٹ کر ایک جوئے کم آب رہ جاتا ہے، جو آرٹ کی پیداوار ہے، اس میں موت کا نشہ ہے۔ وہ موسیقی جو غلامی میں لکھی گئی ہو زندگی کے جہنم کی آگ سے خالی ہوتی ہے، وہ ایک سیلاب ہے مگر ایسا سیلاب جو حیات ہی کی دیوار ڈھادے، ایسی موسیقی کے ایک ایک راگ میں ایک ایک شہر کی موت ہے یہ غلامی کی موسیقی انسان کو ناتواں بناتی ہے۔ اسے دنیا سے بیزار کر دیتی ہے۔ یہ موت کا نغمہ ہے جو دل سے سوز کو محو کرتا ہے۔ اور اس کی جگہ غم کو متعین کرتا ہے۔ غم کی اقبال نے دو قسمیں قرار دی ہیں، ایک تو وہ غم جو نسان کو کھا جائے اور دوسرا وہ غم جو ہر غم کو کھا جائے۔

یک غم است آں غم کہ آدم را خورد
آں غم دیگر کہ غم را خورد

بندگی چوں کہ راز حیات سے نا آشنا ہے، اس لیے اس کی موسیقی اور اس کا نغمہ اس دوسرے غم سے خالی ہے، پھر اقبال نے بتایا ہے کہ موسیقی میں کس قسم کا تموج ہونا چاہیئے، اقبال کے پیش نظر واگنر کی اُبلتی ہوئی زندگی بخش موسیقی ہی نغمہ کے تندرو سیلاب کی طرح ہونا چاہیئے، جو دل سے چھوٹی موٹی کاوشوں کو بہالے جائے، موسیقی کو جنون پرور ہونا چاہیئے، چاہیئے کہ وہ خون دل میں حل کی ہوئی آگ کی طرح ہو۔ موسیقی کا ایک مقام وہ ہے جہاں بلا لفظ محض آواز سے معنی پیدا ہوں۔

"کاندرو بے، حرف، می روید کلام" — می شناسی ؟ در سرودِ آں مقام

اگر نغمہ سے معنی نہ پیدا ہوں تو وہ مردہ ہے یعنی نغمہ برائے نغمہ سراسر موت ہے۔ "معنی" کی تعریف اقبال نے مولانا روم کے الفاظ میں کی ہے۔

معنی آں باشد کہ بستاند ترا — بے نیاز از نقش گرداند ترا
معنی آں نبود کہ کورد گر کند — مردرا برنقش عاشق تر کند

یہی حال مصور کا ہے، ہندوستان کے تمام مکاتیب کی مصوری سے اقبال کو شکایت تھی (میری ذاتی رائے یہ ہے کہ مرقع چغتائی کے مقدمے میں زیادہ تر تعریف محض اخلاقی ہے) اقبال نے موجودہ ہندوستانی مصوری کے پیش پا افتادہ موضوعات کا ذکر کیا ہے، ان میں بعض موضوع چغتائی کی تصویروں کے بھی ہیں اس مصوری میں نہ ابراہیمی ہے نہ آذری۔ نہ ایمان ہے نہ کفر۔ نہ جنت کا گدرز ہے نہ جہنم کی تپش، اس کے

موضوعوں کی فہرست چند انگلیوں پر گن لیجیے۔

راہبے در حلقہء دام ِ ہرس — دلبرے با طائرے اندر قفس
خسروے پیش ِ فقیرے خوقہ پوش — مرد کو ہستانی ِ ہیزم بدوش
نازنینے در رہ ٔ بُت خانہ ء — جوگیے در خلوتِ ویرانہء
پیر کے از دردِ پیری داغ داغ — آنکہ ادر دست ِ او گل شد چراغ
نوجوانے ازنگاہے خوردہ تیر — کودکے برگردن بابائے پیر "

جدید ہندوستان کی مصوری اور شاعری پر اقبال کو سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ

عسق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہء تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گرو افسانہ نولیس
آہ ! بیچاروں کے اعصاب پر عورت ہے سوار

اس آخری مصرع کا اعتراض ہرگز یہ نہیں ہے کہ عورت ہندوستان کے جدید شاعروں یا مصوروں کا خاص موضوع ہے بلکہ یہ کہ عورت ان کے ذہن پر اس قدر چھا گئی ہے وہ ان کے اور زندگی کے درمیان ایک حجاب بن گئی ہے' شاعر اور مصور اپنی ساری جنسی تمنائیں جو زندگی میں ناکام رہتی ہیں اپنے فن میں پوری کر لیتے ہیں۔ عورت سے عشق کا بھی انھیں اچھی طرح سلیقہ نہیں' وہ ان کے ذہن پر اس طرح چھائی ہوئی ہے کہ وہ اسے بھی اچھی طرح نہیں دیکھ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ شاعر کا قلم ہو یا مصور کا مُوقلم' دونوں سے موت ہی ٹپکتی ہے' موت دراصل زندگی سے منہ پھیرنے اور اس سے فرار کا نام ہے' اور یہی جدید ہندوستانی مصوری کا خاص لوضوع ہے۔

می چکد از خانہ ہا مضمونِ موت
ہر کجا افسانہء و افسونِ موت

مصوری اور دیگر فنون لطیفہ کی اس رجعت پسندی اور مرگ انگیزی کی ایک وجہ ''بے یقینی'' ہے جو جدید تعلیم کی بعض خامیوں کی پروردہ ہے اس بے یقینی کو اقبال نے ایک مقام پر غلامی سے بدتر قرار دیا ہے۔ اقبال کے یہاں ''یقین''، ''عشق'' اور ''ایمان'' ہم معنی ہیں، اور عشق انسان کا وہ وجدان ہے جو تعقل سے ماوراہو! یہ یقین باقی نہ رہے تو پھر نہ لذّت تحقیق باقی رہتی ہے۔ نہ قوت تخلیق۔ بے یقین کا دل اندر سے کانپتا ہے، اور وہ اپنے فن میں نئے نقش نہیں اُبھار سکتا۔ وہ محض عامیانہ مذاق کا پابند ہو جاتا ہے۔

اقبال کے نزدیک فطرت کی غڑلامی سے آرٹ میں کبھی حسن نہیں پیدا ہو سکتا۔ حسن کی بھیک فطرت سے نہیں مانگی جاسکتی انسان کا کام تو فطرت کے خام مادّے سے نئی تخلیق اور نئی ایجاد ہے، آرٹسٹ کی خودی کی نو دہی اصل حسن ہے۔ مصور نے جہاں اپنے آپ کو محض فطرت کی نقالی کے ہاتھ بیچ دیا، وہاں اس کی اپنی انسانیت اور خودی کا نقش مٹ گیا، فطرت بہ معنی نقل بن کر اس کے تصویر میں ضرور آجاتی ہے، لیکن اس طرح کی نقالی یا فن برائے فن سے زندگی کے آگے بڑھنے والی حرکت میں کوئی مدد نہیں ملتی۔

نقش گر خود را چو با فطرت سپرد
نقشِ او افگند و نقش خود ستبرد
فطرت اندر طیلسانِ ہفت رنگ
ماندہ برقرطاس او باپائے لنگ
بہ تپش پر دانہ ء کم سوز او
عکس فردا نیست در امروز او

زندگی کی طرح فنون لطیفہ بھی قوت اعجاز کی ضرورت ہے وہ ہنر مند جس نے فطرت کے عمل اور اس کی سعی میں اضافہ کیا اس نے گویا اپنی خودی کا راز ہم پر ظاہر کیا۔

آں ہنر مندے کہ بر فطرت فزود
رازِ خود را بر نگاہ ما کشود!

وہ ایک نئی کائنات کی تخلیق کرتا ہے، اور قلب کو ایک نئی زندگی بخشتا ہے۔

آفریند　　کائنات　　دیگرے　　　قلب را بخشد حیات دیگرے

ایسی مصوری ایسا آرٹ آزادی ہی کے عالم میں وجود میں آسکتا ہے غلامی میں محض جسم باقی رہ جاتا ہے جان سلب ہو جاتی ہے، دل سے ذوقِ ایجاد چلا جاتا ہے، انسان اپنے آپ کو محو کر دیتا ہے۔ایسا آرٹ روایت کا پابند ہو کے رہ جاتا ہے، ایوراس کے لئے ندرت اور وحدت کفر ہے۔

آزاد آرٹ کی مثال اقبال نے دہلی کے قدیم سلطانوں قطب الدین ایبک اور شیر شاہ سوری کے فن تعمیر میں دی ہے، ان کے فن تدمیر میں قدر آفریں خودی کی نمود ہے، انھوں نے مسجد قرطبہ بنانے والوں کی طرح زمانِ مسلسل اور اس کے مرور کو دوران خالص کے آنِ واحد میں حل کر دیا ہے ان کی تعمیر سے ان کے اپنے ضمیر اور ان کی ہمت کا سراغ ملتا ہے، ان کے آزاد فنِ تعمیر کی دو خصوصیتیں ہیں، ایک ہمت مردانہ اور دوسرے طبع بلند ان کے فن کا استحکام بھی مسجد قرطبہ کی طرح ''یقین'' یا ''عشق'' یا وہ ''وجدان'' یا دانش برہان پر ہے۔ یہ آرٹ یعنی ایبک اور سوری کا آرٹ دلبری یا قاہری ہے اس میں بڑی شوکت وجبروت ہے ۔اس کے برعکس تاج محل کا فن تعمیر دلبری بے قاہری کا نمونہ ہے یہاں آرٹ کا محرک مردانہ عشق ہے۔ جس سے سنگ وخشت نغمے اگل رہے ہیں، یہ مردانہ عشق حسن کا پردہ بھی ہے اور پردہ دار بھی بہر حال اقبال نے آرٹ کے اس تصور میں عوام الناس کی معاشی غلامی کے پرتو کو نظر انداز کر دیا ہے، جس کا سراغ ایبک وسوری کی دلبری با قاہری اور تاج محل کی دلبری بے قاہری دونوں میں ملتا ہے اور زیادہ تر عشق کے جذبے کو قاہا ہے!

فنِ تعمیر میں ''سنگینی'' اقبال کو خصوصیت سے پسند تھی، اور اسی وجہ سے مسجد قوت الاسلام نے انھیں اتنا مسحور کیا پروفیسر حمید احمد خان صاحب نے اقبال سے اپنی ایک ملاقات کا بڑا دلچسپ حال لکھا ہے، اقبال کی زبانی وہ کہتے ہیں۔ ''اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے، لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قواء شل ہوتے گئے، تعمیرات کی آیا قصر زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجدِ قرطبہ مہذب دیووں کا مگر الحمرا محض مہذب انسان کا!''

اس کے بعد انھوں نے اقبال کا ایک اور قول نقل کیا ہے۔''میں الحمراء کے ایوانوں میں جابجا گھومتا پھرا ، مگر جدھر نظر اٹھتی تھی، دیوار پر ''ہو الغالب'' لکھا ہوا نظر آتا تھا، میں نے دل میں کہا یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے، کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔''

تاج محل کے متعلق اقبال کا قول اور مکالمہ انھوں نے یوں نقل کیا ہے۔

''مسجد قوت الاسلام کی کیفیت اس میں نظر نہیں آتی' بعد کی عمارتوں کی طرح اس میں بھی قوت کے عنصر کو ضعف آ گیا ہے اور دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے۔''

سعید اللہ ''دلی کی جامعہ مسجد کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔''

ڈاکٹر صاحب ''وہ تو ایک بیگم ہے''

اقبال کا نظریہ فن بڑا دلچسپ موضوع ہے' اور میرا بڑا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر کبھی نہ کبھی تفصیل سے لکھوں لیکن اس کتاب کی ہیئت اور ترتیب میں اس کی گنجائش نہیں' نظریہ فن کی حد تک ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب کا مضمون بہت دلچسپ ہے' جو ان کی ''روح اقبال'' میں بھی شامل ہے۔ تھیٹر اور سنیما کے متعلق ان کا تجزیہ بہت خوب ہے''۔ وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی' اقبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں' چناں چہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فنِ اداکاری پر کیا ہے' اپنی نظم ''تیاتر'' میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے' لیکن اگر خودی باقی نہ رہے تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے' میرے خیال میں اسی لیے اقبال ڈرامے کو بہت سی ادنیٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔

غلامی اور مذہب :

آرٹ تو انسان کے عشق یا یقین کی ایک تخلیقی نمود ہے' جو آزادی ہی کے عالم میں صحیح طور پر ظاہر ہو سکتی ہے' غلامی اگر آرٹ کے لیے موت ہے تو مذہب کے لیے اس سے بھی زیادہ مہلک' غلامی عشق اور مذہب میں افتراق ڈالتی ہے۔ غلام ہمیشہ مذہب بیچتا ہے اور مذہب کو خرید و فروختگی شے تصور کرتا ہے۔ غلام ملاّ کی زبان پر خدا کا نام ہے' مگر دل میں وہ فرمانروا کی طاقت کا چاکر ہے۔ غلاموں کا خدا ایسا خدا ہے جو روٹی دیتا ہے' مگر جان سلب کر لیتا ہے۔ غلام حق آگاہی سے مجبور اور معذور ہے اس کا مذہب بھی اس کے آفاق کی طرح تنگ ہے' آزاد ملکوں کے رہنے والوں کو حیرت ہوتی ہے کہ ہندوستان میں لوگ اتنی اتنی دیر تک سجدے میں کیوں پڑے رہتے ہیں' اقبال ہی کی طرح کسی شوخ نے مسجد پر یہ مصرعہ لکھ دیا کہ نماز میں سجدے سے زیادہ افضل مقام قیام کا ہے' جب انسان خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے کھڑا ہو جاتا ہے۔

یہ مصرعہ لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر
یہ ناداں گر پڑے سجدوں میں جب وقتِ قیام آیا

یہی وجہ ہے کہ فنائیت کا تصور اسلامی تصرف میں انحطاط اور غلامی کے زمانوں میں زیادہ سے زیادہ پھیلا۔ خودی اور انا الحق اگر آزادی سے وابستہ ہوں تو یہ روحانی ارتقا کے مدارج ہیں لیکن اگر یہ غلامی کے پروردہ اور زندگی سے گریز ہوں تو موت ہی موت ہیں۔

خود گیری و خوداری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو قالک تو ہیں اس کے مقام
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ اوست
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات

اقبال نے بار بار اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مذہب میں غلامانہ ذہنیت دراصل سیاسی غلامی کا نتیجہ ہے۔

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام　　مکر و فن خواجگی کاش سمجھتا غلام

غلامی سے نجات دلانے والا اور آزادی کی طرف رہنمائی کرنے والا جذبہ وہی "یقین" ہے۔ یہ عشق کا خلوص ہے جو خود آگاہی سکھاتا ہے، جو انفرادی اور اجتماعی خودی کو بیدار کرتا ہے، جو محکوموں کی رگوں میں حرکت اور قوت کا لہو دوڑا دیتا ہے اور ان پر آزادی کی شوکت و جبروت کا راز کھولتا ہے۔

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی

آزادی کی تحریک زیادہ تر مردِ درویش یا انسان کامل کے ہاتھوں نشوونما پاتی ہے، اس کی انفرادی خودی پوری قوم یا ملّت کی اجتماعی خودی کو بیدار کرتی ہے۔ مردِ درویش کی حق گوئی اور بیباکی جو غیرت اور شوکت کی پروردہ ہے، کسی باطل قوت سے نہیں ڈرتی!

آئین جواں مردی، حق گوئی و بیباکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت کا جو تصور اقبال نے "جاوید نامہ" میں پیش کیا ہے، اس میں آزادی کی قدر کو بڑا اہم مقام حاصل ہے، اس جمہوریت کا ہر فرد بندۂ حق خود آزاد ہے اور سب کی آزادی کا حامی ہے۔

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام
نے غلام اورا' نہ او کس را غلام
بندۂ حق مردِ آزاد ست و بس
ملک و آئینش خداداد ست و بس

جہاں آزادی اور حق کا یہ تصور ہو وہاں آمریت کی گنجائش باقی نہیں رہتی اس لیے یہ نکتہ بالکل صاف ہو جاتا ہے کہ انسانِ کامل یا مردِ مومن کا کام جمہور پر آمری حکومت نہیں بلکہ جمہور کی محض رہبری ہے۔ یہ الماوردی کے تصور خلافت کے بہت قریب ہے ماسوا اللہ کی آمری اقبال کے نزدیک کافری ہے' انسان کی آمریت قہری قہر ہے اور آزادی کے عین منافی ہے کیوں کہ جہاں ایک انسان کی آمریت دوسرے انسان پر شروع ہوئی' آمر فوراً اپنے گرد سرمایہ دارانہ محرکات کے زیر اثر قوانین کا حاصل محض یہ ہے۔

حاصلِ آئین و دستور ملوک
دہ خدایانِ فربہ و دہقاں چو دوک

مردِ آزاد کے خصائص اس سرمایہ دار آمر قاہر کے بالکل متضاد ہیں' مرد تر کی ہمت کا استحکام بیخوفی سے ہے' وہ ہمیشہ سر بکف رہتا ہے"یقین" و"عشق" کی حرارت اس کو ہمیشہ میر و سلطان کی غلامی سے بچاتی ہے' خودی کے مرحلہء اوّل میں اطاعت شرط ہے' لیکن وہ اجتماعی مفاد کی اطاعت کرتا ہے نہ کہ کسی فرمانروا یا سرمایہ دار کی اور یہی وجہ ہے کہ اس کے قدم کی دھاک سے شاہراہ کی نبض اُبھرتی ہے۔

مرد حُر چوں اشتراں بارے برد
مردِ حُر بارے برد' خارے خورد

ہائے خود را آنچناں محکم نہد
نبضِ رہ از سوزِ اُو بری جہد

مشرق و مغرب:

اقبال کے کلام میں مشرق اور مغرب کی آویزش کا ذکر بار بار ملتا ہے' مشرق اور مغرب دونوں سے اقبال غیر مطمئن ہیں مشرق کی کمند بامِ تخت سے عقدِ ثریا تک پہونچنا چاہتی ہے لیکن مشرق کو یہیں

نہیں معلوم کہ انسان کی خودی اور اس کے عمل کا پہلا میدان یہی عالمِ خاک و باد ہے۔ اس کی تسخیر کے لیے خودی کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشرق میں ''سوزِ آرزو'' یعنی جوشِ حیات مندیل ہو چکا ہے' مشرق زندگی کی لڑائی میں شامل نہیں' بلکہ دور سے بیٹھا اس کا تماشا دیکھ رہا ہے۔ زندگی سے کنارہ کش ہے' مغرب اگر چہ علم اشیا کی طرف توجہ کر رہا ہے' لیکن اس کی توجہ میں سطحیت اور اس کے احتساب کائنات میں ظاہر پرستی ہے' اس کی بینائی میں بھی ایک طرح کی کوری، وہ عقد ثریا جس پر مشرق کی نظر ہی نظر ہے۔ اس کے قریب قریب تک پرواز کرنے کے آلے مغرب ہی نے بنائے ہیں' وہ عیار بے مدار و کلاں کار ہے' لیکن مغرب نے انسان کے درد و آلام کا کوئی علاج نہیں کیا۔ مغرب میں سائنس اس تیزی سے بڑھی کہ فلسفہ اس کا ہمرکاب نہ رہ سکا۔ یہ زمانہ حاضر کے انسان کی ٹریجیڈی ہے۔

عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار
عقل کو تابع وفرمانِ نظر کر نہ سکا
ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
آج تک فیصلہء نفع ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

یہ مغرب اور اس کا تمدن جو خود قریب المرگ ہے مشرق کو کیا زندگی بخش سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب کے انحطاط کا تصور دو اجزاء پر مشتمل ہے۔ ایک تو بڑی حد تک اشپنگلر کے نتائج سے متفق ہیں کہ ہر تمدن اپنے اندر کچھ ایسے آثار رکھتا ہے جن کا اگر یک طرفہ ارتقا ہو تو وہ اس تمدن کو ختم کر کے رہتے ہیں ، یورپ میں انسان حاضر کے کُھونے کے یہ تصورات محض اشپنگلر کی حد تک محدود نہیں ہیں' ارتقائیت کے نظریئے اور جدید سائنس کے بعض حیرت ناک ایجادوں نے اس قنوطیت کا رنگ گہرا کر دیا ہے۔ اب اقبال کے بعد دوسری عالمگیر جنگ اور جوھری بم نے اس قنوطی رو کو انتہا پر پہونچا دیا ہے' یورپ کے انسان اور اس کے تمدن کی اس ناکامی کے مختلف اسباب و علل کا اقبال نے جا بجا تجزیہ کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک یورپ کے جدید تمدّن کے انحطاط کا ایک بہت بڑا باعثِ انسان کے اجتماعی اور انفرردی تجربے میں سائنس کی فتح اور فلسفہ اور باطنی ادراک کا فقدان ہے' حیات کا وجدان نوع کی زندگی کا اندر سے ارتقا کرتا ہے۔ مغرب کے انسان نے تعقل اور عناصر کی خارجی تحریک پر اپنی توجہ صرف کی ہے کہ اس کا اپنا حیاتی وجدان اندر سے اس کی ارتقا کے کام میں رک گیا اور مفلوج سا ہو گیا' جدید انسان نے مٹی اور معدنیات' ستاروں اور ذرّے اور جوہر کی قوتیں چھین لیں' برق اور روشنی کی سُرعت کو اپنا غلام بنایا لیکن اپنی اصلاح نہ کرسکا۔

نظر سپہر پہ رکھتا ہے جو ستارہ شناس
نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ

اپنے باطن سے اس لاپروائی کی وجہ سے بہت سی اخلاقی خرابیاں بھی مغربی تمدّن میں پیدا ہو گئیں۔ ''ضمیر پاک وخیالِ بلند وذوق لطیف'' مفقود ہو گئے۔'' پیام مشرق میں دانائے فرنگ کے نام جو اصلی پیام ہے اس میں عقل اور عشق کی اضافی اہمیت پر تبصرہ ہے' اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنسی ارتقا کے امکانات لا انتہا ہیں لیکن وہ انسان کی اندرونیات کو متاثر نہیں کرسکتے۔ یہ عشق یا جودان کا کام ہے' عام عقل یا دانش کے بس کی بات نہیں' یوں کائنات کی تسخیر میں عقل نے بڑے بڑے معرکے کے کام کیے۔

عقل جو پائے دریں راہِ خم اندر خم زد
شعلہ در آب دوانید جہاں برہم زد
کیمیا سازیء اوریگِ رواں رازر کرد
بردل سوختہ اکسیر محبت کم زد

اندرونی زندگی کی سمجھ کے لیے اور انسان کے اندرونی ارتقا کے لیے عشق یا عقل جہاں بیں کی ضرورت ہے۔ اس عقل جہاں بیں یا عشق کی طرف مشرق نے ذرا ذرا توجہ کی تھی مگر مشرق نے عقل خود بیں یعنی عام عقل کی اہمیت کو بھلا دیا کائنات کی تسخیر کا ارادہ ترک کر کے مشرق محض تماشائی رہ گیا مغرب کی ٹریجڈی اگر ظاہر پرستی ہے تو مشرق کی ٹریجڈی بے عملی۔

مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

یہی وجہ ہے کہ مشرق اور مغرب سے اقبال تکساں بیزار ہیں۔

مشرق مردہ و مغرب ازاں بیشتر خراب
عالم تمام مردہ و بے ذوق جستجو ست

مغرب کے جدید تمدّن کے انحطاط کی دوسری وجہ اقبال نے مارکس اور اشتراکی مفکّرین سے اخذ کی ہے، یہ سرمایہ کا زوال اور اس کی قدرتی موت کا قانون ہے، اس کو اقبال نے اپنے فقدان عشق کے نظریے سے وابستہ کیا ہے، عشق کے فقدان اور عقل خود بیں کی بے راہ روی سے انسان آپس میں بٹ گئے۔ گروہ بندیاں ہوئیں انسان نے انسان کو، طبقے نے طبقے کو، ایک ملک نے دوسرے ملک کو لوٹنا شروع کیا، یہاں مغرب اور مشرق کا تعلق حاکم اور محکوم آقا اور غلام کا ہو جاتا ہے۔ اور اس حصے میں اقبال نے مغرب کے استعداد کے خلاف جا بجا احتجاج کیا ہے، فرنگی خداوندی کی تہہ میں مہاجن کا ہاتھ ہے، یورپ کی سیاست اس مہاجنی نظام کا داؤں پیچ ہے جو نہ صرف اپنے ملکوں کے مزدوروں کو بلکہ دنیا کے پورے پورے برّاعظموں کو اپنا غلام بنائے ہوئے ہے، طرح طرح سے یہ سیاست اپنے غلاموں کو تالیف قلوب کرتی ہے، انھیں اپنے الطاف کے جادو سے مسحور کرنا چاہتی ہے۔ حشیش کی پتّی آب حیات بتا کے پلاتی ہے، ایسی کونسلیں اور اسمبلیاں بنواتی ہیں جہاں صور کا غوغا حلال ہے، لیکن حشر کی لذّت حرام ہے۔ اس سامراجی سیاست نے مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق کے ڈھونگ اس لیے رچائے ہیں کہ اصلی معاشی حقائق پر نظر نہ پڑے۔ یہ حکمت حکمتِ فرعونی ہے، یہ ''حکمتِ ارباب کیں'' ہے۔

حکمتِ ارباب کیں مکر است و فن
مکر و فن ، ! تخریبِ جاں تعمیرِ تن

اس حکمت نے محکوم اقوام کی زندگی کے ہر شعبے کو اسیر کر لیا ہے۔ اسیری کی بدترین لعنت اندھی تقلید ہے، محکوم اقوام تو اندھی تقلید میں مبتلا ہیں اور مغربی سامراج بڑے اطمینان سے اپنی لوٹ میں مصروف ہے۔ کیوں کہ یہی تو اس کی فرعونی حکمت کا سب سے بڑا کمال ہے۔

اُمّتے بر اُمّتے دیگر چرد — دانہ ایں می کارد آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است — از تنِشاں جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است — پردۂ آدم سوداگری است

مغرب کی اس سرمایہ داری اور اس کے سبب اس تمدّن کی انحطاط کا جو تجزیہ کیا ہے اس میں ایک اہم نکتے پر وہ مارکسی نظریے سے ہٹ کر ایک مذہبی سبب تلاش کرتے ہیں' اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری کی تہہ میں ایک بڑی چیز حقیقی انسانیت کا فقدان ہے اور اس لیے انسانی اقدارِ نظم وضبط کی کمی ہے' اس کا باعث وہ لادینی کو قرار دیتے ہیں' اس لادینی نے ان کے نزدیک مغرب کو خود اس کی اپنی تلوار سے زخمی کیا' حکمت اشیا انسان کے اجتماعی فلاح و بہبود کے کام آسکتی ہے' لیکن اگر ''یقین'' ہی نہ ہو تو حکمتِ اشیا ہی تفریق اور جنگ اور باہمی تخریب کا باعث بن جاتی ہے۔

باخساں اندر جہانِ خیر و شر ۔۔۔ درنسازد مستی علم و ہنر
آہ از افرنگ و از آئین او ۔۔۔ آہ از اندیشۂ لا دین او

اقوامِ مشرق کو ان کی نصیحت یہ ہے کہ وہ اس لادینی کو توڑ دیں' خود مغرب کے نام اپنے پیام میں جہاں وہ عشق یا عقلِ جہاں بیں کی اہمیت پر زور دیتے ہیں وہ آنے والے اشتمالی انقلاب کا خیر مقدم بھی کرتے ہیں' کہتے ہیں کہ اب خسروی اور پرویزی کا زمانہ ختم ہو رہا ہے' اب کوہکن نے اپنا تیشہ اور مزدور نے اپنا اوزار سنبھالا ہے۔

افسرِ پادشہی رفت و بہ نعیمائی رفت
نئے اسکندری و نغمہ درائی رفت
کوہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست
عشرت خواجگی و محنت لالائی رفت

اس نظم کے بقیہ حصے میں روس کے اشتمالی انقلاب کے عالمگیر ہونے کی پیشن گوئی کی ہے' اس حصے میں بے انتہا رجائیت ہے' یورپ کے انسان حاضر اور اس کے سرمایہ دار تمدّن کا حشر کیسا ہی ہولناک کیوں نہ ہونے والا ہو' انسان اور انسانیت کا مستقبل اس عالمگیر انقلاب کے باعث یقیناً درخشاں ہے۔

چشم بکشائے اگر چشمِ تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہان دگر است
من دریں خاکِ کہن گوہرِ جاں می بینم
چشم ہر ذرّہ چوں انجم نگراں می بینم

دانہ را کہ بآ غوشِ زمیں است ہنوز
شاخ در شاخ و برو مند و جواں می بینم
خُرم آں کس کہ دریں گرد سوار بیند
جوہر نغمہ زلر زیدن ِ تارے بیند
زندگی جوئے رواں است و رواں خواہد بود
ایں مئے کہنہ جوان است و جواں خواہد بود
آنچہ بو داست و بناید زمیاں خواہد رفت
آنچہ بالیست و بنوداست ہماں خواہد بود
"مژدہ صبح دراں تیرہ شبانم داوند
شمع کشتند و زخورشید نشانم داوند"

مشرق اور مغرب کے اس تنازعے میں سب سے بڑا نقصان جو اقبال کے نزدیک مشرق کو پہنچا وہ تقلید اور قدروں کی دریوزہ گری ہے۔ مشرق نے مغرب کے جوش عمل اور تسخیر کائنات کی کوششوں میں تو کوئی خاص پیروی نہیں کی لیکن پروانے کی طرح مغرب نے مشرق کی ذہنیت کو مسخ کر دیا۔ اس مقصد کے لیے تعلیم، مکتب، مدرسے، یونیورسٹی کو مغرب نے ایک بڑا حربہ بنایا کہ مشرق کو ایسی سطحی اور غلط تعلیم دی جائے کہ نہ وہ اپنے روایات کے تحفظ کی پروا کرے اور نہ اسے مغرب ہی پر پوری طرح عبور کا موقع ملے۔ ان مکتبوں اور یونیورسٹیوں میں مغرب نے مشرق کی نئی پود کو ایسی تعلیم دی کہ اس کا ذہن بھی اسیر اور غلام ہو جائے:

آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منوّر
محکوم کا اندیشہ گرفتار ِ خرافات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی
موسیقی و صورت گری و علم ِ نباتات

مشرق کا طالب علم کتاب خواں بنا، صاحبِ کتاب نہیں بن سکا، مدرسے میں پڑھا کے فکر معاش کو خود

غرضی سے اس طرح وابستہ کر دیا کہ طالب علم کا دل زندگی کی حریفانہ کشاکش سے ڈرنے لگا، بہر حال فرنگی لارڈ نے اپنے بیٹے کو جو نصیحت کی تھی وہ کارگر نکلی کہ محکوم اقوام کے نوجوانوں کو کس قسم کی تعلیم دینی چاہیئے۔

بیچارے کے حق میں ہے یہی سب سے بڑا ظلم
بڑے پراگرفاش کریں قاعدۂ شیر
سینے میں رہے راز ملوکانہ تو بہتر
کرتے نہیں محکوم کو تیغوں سے کبھی زیر
تعلیم کے تیزآب میں ڈال اس کی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اسے پھیر

اقبال کے کلام سے جو نظریہ تعلیم اخذ ہو جاتا ہے اسے خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب اور خصوصاً اس کے آخری باب میں بیان کیا ہے، یہاں اس کا اعادہ وخلاصہ تحصیل ہوگا۔

فرد کی آزادی کا مسئلہ:

آزادی کا ایک مسئلہ جماعت میں فرد کی آزادی کا مسئلہ ہے اس حد تک ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کی حکومتِ الٰہی یا اسلامی اشتراکی جمہوریت میں ہر شخص مردِ آزاد ہے۔ ہر ایک کو یکساں اور مساوی آزادی حاصل ہے، اور کوئی کسی کی آزادی میں ہارج نہیں ہوتا، کسی فرد اور کسی دوسرے فرد کے درمیان حاکم اور محکوم یا آقا اور غلام کا رشتہ قائم ہونے کی اقبال کے تصورِ آزادی
میں کوئی گنجائش نہیں۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں سروری اُس ذاتِ بے ہمتا کے سوا کسی اور کو سزاوار نہیں۔

آزادیءِ افکار:

انفرادی آزادی سے وابستہ آزادیءِ افکار کا ہے۔ یہ مسئلہ بڑا اضافی اور اس لیے پیچیدہ ہے۔ عالم طور پر ہر آزاد خیال اور آزاد منش شاعر نے آزادیءِ گفتار کی حمایت کی ہے اور ملٹن نے آزادیءِ گفتار و تحریر کی حمایت میں جو مباحث لکھے ہیں ان کی اہمیت اور صداقت کبھی کم نہ ہوگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ آزادیءِ افکار سے زیبا اور نازیبا بلند و پست، جمیل و غلیظ ہر قسم کی افکار کی ترویج ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جو

لوگ زیبائی یا نازیبائی یا جمال و پستی کا تصفیہ کرنے بیٹھے ہیں وہ قاضی اور منصف بننے کے کس حد تک حق دار ہیں بغیر آزادیء افکار کے انسان کے تفکر کی ارتقا کا جدلیاتی عمل بھی رک جاتا ہے اور اسی لیے اشتمالی روس میں آزادیء افکار پر جو پابندی ہے اس سے حیرت ہوتی ہے آزادیء گفتار و افکار کے متعلق لینین کے خیالات بہت مشہور ہیں 'بورژوا ادیب' آرٹسٹ یا اداکار کی آزادی' روپے رشوت اور سرپرستی کی پوشیدہ محکومی کے سوا کچھ نہیں!

اقبال نے آزادیء افکار کے متعلق زیادہ شوخی سے لکھا ہے۔

اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
اس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہو زمانہ
آزادیء افکار ہے ابلیس کی ایجاد

آزادیء افکار کے متعلق اقبال کا اعتراض قریب قریب وہی ہے جو اشتمالیوں کا ہے:

آزادی ء افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادی ء افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

عورت:

یہاں تک تو آزادی کے مسائل ایسے تھے کہ باوجود اختلافات کے اقبال کے تصورات اور عام اشتراکی نظریوں میں بہت سی قدریں مشترک تھیں لیکن آزدیء نسواں کے مسئلہ میں اقبال بڑی شدت سے قدامت پرستی اور روایت پرستی پر قائم ہیں اور اس سلسلے میں ان کے خیالات کا تفصیلی مطالعہ ضروری ہے'

۱۹۰۴ء میں "قومی زندگی" کے نام سے اقبال کا ایک مضمون مخزن میں شائع ہوا تھا' اس میں مسئلہء نسواں کے متعلق لکھتے ہیں: عمومیات کو چھوڑ کر اگر خصوصیات پر نظر کی جائے تو عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ توجہ کی محتاج ہے۔ عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے۔ "ماں" اور "بیوی" دو ایسے پیارے لفظ ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مشتر ہیں۔ اگر ماں کی محبت میں حبِ وطن اور حبِ قوم پوشیدہ

ہے جس میں سے تمام تمدنی نیکیاں بطور نتیجے کے پیدا ہوتی ہیں' تو بیوی کی محبت اس سوز کا آغاز ہے جس کو عشق الٰہی کہتے ہیں۔ پس ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم صرف ایک فرد واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل رہ جائے۔ لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں' قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے' مگر چوں کہ اب تک کسی قابل عمل نتیجے پر نہیں پہونچا' اس واسطے فی الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا۔

''تعداد ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے' اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک رقیق روحانی وجہ پر مبنی تھا اور علاوہ اس کے ابتدائی اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ موجودہ حالت میں اس پور زور دینا قوم کے اقتصادی حالات سے غافل رہنا ہے اور امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔ عورتوں کے حقوق کے ضمن میں پردے کا سوال بھی غور طلب ہے۔ کیوں کہ کچھ عرصے سے اس پر بڑی بحث ہو رہی ہے' بعض مسلمان جو مغربی تہذیب سے بہت متاثر ہو گئے ہیں اس دستور کے سخت مخالف ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی زمانے اور نیز حال کے دیگر اسلامی ممالک میں پردے کی یہ صورت نہیں ہے' جو آج کل ہندوستان میں ہے۔ لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں پردے پر سخت زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی تھا چوں کہ اقوام ہندوستان نے اخلاقی لحاظ سے کچھ بہت ترقی نہیں کی اس واسطے اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا' ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت پھر ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو بہت کم کیا جا سکتا ہے' اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افرادِ قوم کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔

ان تمام اصلاحوں کے علاوہ شادی کی بعض قبیح رسوم قوم کی توجہ کی محتاج ہیں' نارضامندی کی شادیاں مسلمانوں میں عام ہو رہی ہیں' جن کی وجہ سے ۹۹ فیصدی اسلامی گھروں میں اس بات کا رونا رہتا ہے کہ میاں بیوی کی آپس میں نہیں بنتی۔ منگنی کا دستور نہایت مفید ہو سکتا ہے' بشرطیکہ شادی سے پہلے میاں بیوی کو

اپنے بزرگوں کے سامنے ملنے کا موقع دیا جائے، تا کہ وہ ایک دوسرے کی عادات اور مزاج کا مطالعہ کر سکیں اور اگر ان کے مذاق قدرتاً مختلف واقع ہوئے ہیں تو منگنی کا معاہدہ فریقین کی خواہش سے ٹوٹ سکے لیکن افسوس ہے کہ موجودہ دستور کے مطابق فانکحُوا ماطاب لکم من النساء پر پورا عمل نہیں ہوسکتا۔"

آزادیٔ نسواں:

یہ زیادہ سے زیادہ آزادی تھی جو اقبال عورتوں کے لیے تجویز کر سکے۔ اس کے بعد اس مسئلہ نسواں میں ان کی رائے کی قدامت بڑھتی ہی گئی، چناں چہ ملّت بیضا پر ایک عمرانی نظر میں تعلیم نسواں کے مسئلے میں بھی قدم پیچھے ہی ہٹایا ہے۔ ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں (مرد اور عورتوں) کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں، اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے، مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا گامہ گرم ہے اور غیر معتدل سابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا اور نظامِ معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی۔ اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس تک کہ افرادِ قوم کی شرحِ ولادت کو تعلق ہے جو نتائج مرتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔"

اسی مضمون میں آگے بڑھ کے اقبال نے عورتوں کو ٹھیٹھ مذہبی تعلیم پر بڑا زور دیا ہے، یہ وہی "بہشتی زیور" والی تجویز ہے۔ زیادہ سے زیادہ خانہ داری اور اصولِ حفظ صحت کی تعلیم کی اجازت دیتے ہیں۔ کیوں کہ اس سے وہ امومت کے وہ فرائض خوش اسلوبی سے انجام دے سکیں گی جو میری رائے عورت کے فرائض اوّلین ہیں۔"

عورت کی جو کچھ عظمت اقبال کے کلام میں ہے وہ امومت سے وابستہ ہے۔ "رموز بیخودی" میں قوم کی اجتماعی خودی کی بقا اور تحفظ کے لیے وہ سادہ اور تکلیف اٹھانے والی ماں کو مغربی اثر کی تعلیم پائی ہوئی اس لڑکی پر بڑی ترجیح دیتے ہیں جسے ماں بننے سے انکار ہے۔ مائیں قوموں کی بناتی اور بگاڑتی ہیں اسلامی تاریخ سے انھوں نے بار بار حضرت فاطمہ زہراؓ کی مثال دی ہے، جنھوں نے حضرت امام حسینؓ کی پرورش کی اور انھوں نے تاریخ اسلام کی سب سے پہلی انقلابی قربانی کا سبق دیا۔

اگر پندے روز و پیشے پذیری ہزار اُمت بمیر و تو نہ میری
بتوم باش پنہاں شوازیں عصر کہ در آغوش شبّیرے بگیری

"دخترانِ ملت" کے عنوان سے "ارمغان حجاز" میں جو قطعات ہیں ان کی تعلیم وہی پرانی قدامت پسند تعلیم ہے، حالاں کہ اقبال اس کو فلسفیانہ رنگ دینے کی کوشش کی ہے۔ عورت کی نظر کو انھوں نے بڑی اہمیت دی، جو "غارت گر ہے" عورت کی نگاہ وہ شمشیر خداداد ہے، جس سے حیات جنسوں کی کشش میں سب سے زیادہ مدد لیتی ہے تاکہ آئندہ نسلوں کی تخلیق کرے۔ اقبال کے نزدیک نگاہ کی تابش بیباکی سے نہیں بلکہ حیا سے ہے۔

دل کامل عیار آں پاک جان بُرد
کہ تیغِ خویش را اب از حیا داد

پردے کی بھی انھوں نے بڑی لطیف فلسفیانہ تاویل کی ہے، مگر افسوس یہ ہے کہ عملی زندگی میں اس سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔

جہا نتابی زبور حق بیا موز
کہ او باصد تجلّی در حجاب است

اقبال کے کلام میں عورت سے عشق بہت کم ہے، صرف بانگِ درا کے دوسرے حصے میں جو یورپ میں لکھا گیا تھا، دو نظمیں ایسی ہیں جن میں عورت سے عشق نمایاں ہے۔ ایک "حسن و عشق" اور دوسرے "..... کی گود میں بلّی دیکھ کر" دونوں نظمیں انگریزی اور یورپی رومانی شاعری کے روایاتی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں اور رومانی انداز سے جنسی عشق کا ڈانڈا عشق مطلق کے تصورات سے ملانے کی کوشش کی گئی ہے، اس کے بعد اقبال کے کلام میں نسوانی حسن سے تاثر سے کچھ کچھ جھلک بالِ جبریل کی ان نظموں میں ملتی ہے، جو یورپ کے دوسرے سفر میں لکھی گئی تھیں، یہ اقبال کی پیری کا زمانہ تھا، کہیں کہیں بڑی سنجیدہ شوخی ہے، مثلاً ان کی سب سے دقیق اور شاید سب سے اچھی نظم "مسجد قرطبہ" میں۔

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

ہوائے قرطبہ ہی کے اثر سے اور کچھ شعروں میں عورت کا وہ حسن جھلکتا ہے، مگر رنگ واعظانہ ہے۔

یہ حوریانِ فرنگی دل و نظر کا حجاب
بہشتِ مغربیاں جلوہ ہائے پابہ رکاب

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر و جود میں گرداب

اقبال کی زندگی کے جو حالات ابھی تک شائع ہوئے ہیں ان میں کسی عورت سے ان کے والہانہ عشق کی داستان نہیں ملتی، اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ یہ جذبہ ان کی زندگی میں کبھی آیا بھی یا نہیں، عورت کو انھوں نے انفرادی نقطۂ نظر سے بہت کم دیکھا ہے، اصل میں جنسی مسائل میں ان کا نقطۂ نظر حیاتی ہے، ان کی رائے میں جاندار سلسلوں میں حیات نے نر اور مادہ کی تخلیق محض اس لیے کی ہے کہ افزائش نسل اور نوع کی ارتقاء اور حفاظت میں سہولت ہے، جب ارتقا کی سیڑھی پر انسان نے خلافتِ الٰہی کا اعلیٰ ترین مقام حاصل کی اتو انسان کی ان دو جنسوں عورت اور مرد کے تعلقات میں عشق کا عنصر پیدا ہوا جو انسان کی ارتقائے تخلیقی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے، مرد اور عورت دونوں مل کر کائنات عشق کی تخلیق کرتے ہیں، اقبال کے نزدیک عورت زندگی کی آگ کی خازن ہے، وہ انسانیت کی آگ میں اپنے آپ کو جھونکتی ہے اور اس آگ کی تپش سے ارتقا پذیر انسان پیدا ہوتا ہے، عورت ہی کے ضمیر سے حیات انسانی کے نت نئے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔

زندگی اے زندہ دل دانی کہ چیست　　عشق یک بیں در تماشائے دوئی است
مردو زن وابستہ یک دیگر اند　　کائنات ِ شوق را صورت گراند
زن نگہہ دار ندۂ نارِ حیات　　فطرتِ او لوحِ اسرار ِ حیات
آتش ِ مارا بجانِ خود زند　　جوہر او خک را آدم کند
در ضمیر ش ممکنات ِ زندگی　　از تب و تابش ثبات زندگی

اس عشق میں جو صلاحیت تخلیق اور ذوق تخلیق حیات نے عورت کو عطا کیا ہے، اقبال کا خیال ہے کہ اسی کی وجہ سے خلوت لازم آتی ہے۔ یہی حجاب کا راز ہے، ذوق تخلیق ایک ایسی آگ ہے جو انجمن کو روشن کرنے والی ہے لیکن جو خود اکیلے میں سلگتی ہے۔ یہ اقبال کے نزدیک پر کا فلسفیانہ جواز ہے کہ خلوت اور کم آمیزی میں زندگی کی بنیادی حقیقتیں روشن ہوتی ہیں، اقبال کے نزدیک عورت کو خلوت کی ضرورت ہے اور مرد کو جلوت کی۔ اسی کی مثال اقبال نے اپنے ہی تفکر کے ایک اور مسئلے سے دی ہے، مرد اور عورت کی حیات کی ارتقائی حرکت میں وہی حیثیت ہے جو حیات کی ادرا کی حرکت میں علم اور عشق کی ہے، مرد میں علم (عقل) کی خصوصیتیں ہیں اور عورت میں عیش کی، علم اور عقل دونوں حیات کے مقامات ہیں، دونوں

واردات سے متاثر ہوتے ہیں، لیکن مرد کی طرح علم کو تحقیق سے لذت حاصل ہوتی ہے، عورت کی طرح عشق کو تخلیق سے لذت ملتی ہے۔ تحقیق کے لیے جلوت اور انجمن ضروری ہے عشق کے لیے خلوت اور تنہائی، حضرت موسیٰ نے جو دیدار کی خواہش کی وہ علم کا تحقیقی عمل تھا، خلاق کائنات کا حجاب عشق کا تخلیقی عمل ہے۔

یہ تمام اسرار و رموز اقبال نے جمال الدین افغانی کی زبانی ''جاوید نامہ'' میں بیان کیے ہیں، آگے بڑھ کر فلک مریخ پر وہ پھر عورت کا مسئلہ چھیڑتے ہیں، مریخ کا تمدن بڑی حد تک جدید یورپ سے ملتا جلتا ہے صرف شہر مرغدین کی زندگی اٹوپیائی یعنی جمہوری سادہ اور فطری ہے۔ اس عجیب وغریب اور تضاد سے پُر فضا میں زندہ رود اور روحی دوشیزۂ مریخ کو دیکھتے ہیں، یہ عجیب وغریب ستارے کی رہنے والی نہیں دراصل فرامرز (اہرمن) اسے فرنگ سے اڑا لایا ہے۔ یہ لڑکی یورپ کی ''نسوانی'' (Feminist) تحریک کی داعی ہے، اس کے سینے میں جوانی کا جوش نہیں، وہ عشق اور آئین عشق سے ناواقف ہے۔ وہ ایسی چڑیا ہے جسے عشق کا شاہین رد کر چکا ہے، سچ پوچھیے تو دوشیزۂ مریخ کی بغاوت کا اعلان بہت صحت مند ہے اور اسے ہر آزاد خیال اور انسان دوست تحریک جائز سمجھے گی، بے شک اس بغاوت میں ذرا شدت ہے۔ اور امومت سے انکار بھی شامل ہے، لیکن یہ اس بغاوت کا منفی پہلو ہے، مگر اقبال نے اس کی تقریر کو اس طرح دہرایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے انھیں اس کے لفظ لفظ سے اختلاف ہے، دراصل دوشیزۂ مریخ جب یہ کہتی ہے کہ ہم ''دلبری'' کب تک کرتے رہیں تو وہ یہ کہہ رہی ہے کہ ہم کب تک مرد کے لیے کھلونا یا گھر کے دوسرے سامان کی طرح آرائش کی ایک چیز بنی رہیں، کب تک ہمارا جسم مرد کی ملکیت رہے۔ یہ الفاظ تو دوشیزۂ مریخ کے ہیں مگر مخالفانہ طنز اقبال کا ہے۔

اے زناں، اے مادراں، اے خواہراں
زیستن تا کے مثالِ دلبراں

دلبری اندر جہاں مظلومی است
دلبری محکومی و محرومی است

در دو گیسو شانہ گردانیم ما
مرد را نخچیر خود دانیم ما

مرد صیادی بہ نخچیر کند
گردِ تو گردد کہ زنجیری کند

دراصل یہ دوشیزۂ مریخ وہی گڑیا ہے جو ہنرک ابسن کے ''گڑیا گھر'' سے جوش جفاوت میں باہر نکل آئی ہے۔

خیز با فطرت بیا اندر ستیز
تاز پیکار تو حر گردد کنیز

ظاہر ہے دوشیزۂ مریخ کی یہ باتیں مرشد رومی کو بھی اس قدر ناپسند ہیں جتنی اقبال کو رومی کے نزدیک

دوشیزۂ مریخ کا فلسفہ عشق سے بغاوت ہے۔

دوشیزۂ مریخ تو بہر حال ایک سلجھی ہوئی' آزاد خیال ترقی پسند خاتون ہے مگر اس زمانے میں مغرب سے ہندوستان تک نسوانی آزادی کی جو تحریکیں پہنچی ہیں وہ دو طرح کی ہیں ایک تو نسوانی آزادی خود ارادیت اور زندگی میں مرد کے دوش بدوش چلنے اور اس کے ہاتھ بٹانے کی تحریک۔ دوسری نسوانی ''آزادی '' کی وہ تحریک جو سرمائے کا کھلونا ہے' جس میں غازے اور سرخی کی مدد سے لڑکی مرد کو اپنے حسن کا اسیر بنانا چاہتی ہے' لیکن وہ خود سرمائے دار کے سرمائے کی اسیر اور کنیز ہو کے رہ جاتی ہے۔ یہ لڑکیاں سامراجی یا فرعونی حکمت کی پیداوار ہیں۔

دختران او بزلفِ خود اسیر　　　　شوخ چشم و خود نما و خُردہ گیر

ساختہ پرداختہ' دل باختہ　　　　ابرواں مثلِ دو تیغ آختہ

ساعدِ سیمین' شانِ عیش نظر　　　　سینۂ ماہی بموجِ اندر نگر

''ضربِ کلیم'' میں ''عورت'' کے عنوان سے جو حصہ ہے اس میں اقبال کے قدامت پسند تصورات' سخن گسترانہ شوخی کے ساتھ ملے جلے ہوئے موجود ہیں' فرنگی نیت میں اقبال یہ کمی محسوس کرتے ہیں کہ وہاں مرد عورتوں کو نہیں پہچانتے۔ عورتوں کی امومت سے بیزاری' اور مرد کی بیکاری' دونوں یورپ کے زوال پذیر تمدّن کے آثار ہیں۔ ''پردہ'' کے متعلق ایک نظم ہے۔ جس میں یہ بات پیدا کی ہے کہ مرد اور عورت دونوں پردے میں ہیں۔ کیوں کہ دونوں میں سے کسی کی خودی آشکارا نہیں ہے۔

''عورت'' کے عنوان سے ایک نظم ہے' جس کے پہلے شعر میں عورت کا جمالی پہلو اور اس کا اعلیٰ حیاتی پہلو بیان کیا ہے۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ　　　　اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

دوسرے شعر میں اس کی امومت کا مرتبہ بیان کیا ہے۔ آخری شعر میں یہ اشارہ ہے کہ وہ تو شاید اعلیٰ ترین تصنیف یا عمل کے قابل نہیں۔ مگر اعلیٰ ترین تصنیف یا عمل کرنے والوں کی تخلیق اسی کا کام ہے' افلاطون نے اپنے اعلیٰ ترین مکالمے ''مجلسِ تذاکرہ'' میں قول فیصل ایک عورت کی زبانی سنوایا ہے' جو دانش کی دیوی ہے اور جس کا نام ڈیوٹیما Diotima ہے' اسی طرح اقبال نے اشارہ کیا ہے۔

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن　　　　اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

آزادیٔ نسواں کے آخری شعر میں اقبال نے اس سرمایہ دار سماج میں عورت کی تحریک آزادی کی ایک

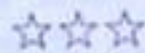
بڑی دُکھتی ہوئی رگ کو چھیڑنے کی کوشش کی ہے، نفسیات بھی بڑی حد تک معاشی حالات کی پابند ہوتی ہے، اور موجودہ مہاجنی نظام میں عورت اپنے آپ کو تو کیا آزادیء نسواں کو زمرد کے گلوبند کے معاوضے میں بیچ دیتی ہے۔ اس جھوٹی چمک دمک سے نسوانیت آنکھیں خیرہ ہوتی ہیں، اور جواہرات عزّت نفس اور آزادی سے زیادہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔

مرد اور عورت کے باہمی تعلق میں اقبال نے عورت کو بالکل مرد کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ مرد کا جوہر تو خود بخود عیاں ہو جاتا ہے لیکن عورت کے جوہر کی نمود غیر کے ہاتھ میں ہے کیوں کہ ۔

راز ہے اس کے تب غم کا یہی نکتہء شوق
آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود .

اور آخری شعر میں جہاں اقبال نے مسئلہ نسواں پر بحث کی ہے وہاں اپنی شکست یا اپنی ضد کا اعتراف بھی کر لیا ہے ۔

میں بھی مظلومیء نسواں سے ہوں غم ناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدہَ مشکل کی کشود

☆☆☆

اقبال اور پاکستانی ادب

عزیز احمد

ایسا بہت کم ہوا ہے کہ کسی بہت بڑے ادیب یا شاعر نے ادب میں اپنا کوئی مکتب جوڑا ہو۔ ادبی عظمت کی ایک بڑی نشانی یہ بھی ہے کہ اس کی نقل بہت دشوار ہو چنانچہ لریزی ادب میں شیکپیر نے کوئی پیرو نہیں پیدا کئے لیکن اِبسن اور برنارڈ شا سے ڈرامانگاروں کا ایک پورا گروہ منسوب ہے۔ کچھ ایسا ہی حال اردو ادب میں غالب کا ہوا۔ ان کو زندگی میں گویم مشکل دگرنہ گویم مشکل کے مسئلے کا مقابلہ کرنا پڑا کوئی ان کی پیروی کیا کرتا پھر انہوں نے جو سہل ممتنع لکھا وہ بھی کسی فرد کے بس کا نہ تھا یہی بات ہے کہ غالب کے کسی شاگرد یہاں تک کہ حالی اور شیفتہ کے یہاں ان کا رنگ نہیں جھلکتا۔

اسی طرح جس نے اقبال کے اسلوب کی پیروی کی کوشش کی کوئی خاص کامیابی نہیں حاصل کی بات یہ ہے کہ اقبال کے پورے اردو اور فارسی کے کلام میں اسلوب کی حیثیت بڑی ثانوی ہے سب سے پہلے اقبال کی پیروی کی کوشش چکبست نے کی بعض لکھنو والے انہیں بہت سراہتے ہیں مگر مجھے آج تک سوائے چند اشعار کے چکبست کے کلام میں کوئی خاص بات نظر نہیں آئی چکبست نے ایک نہیں کئی شاعروں کی پیروی کی ہے اور یہی ان کے کلام کی مجموعی افراتفری کا راز ہے ان کے یہاں انفرادیت نہیں پھر جوش نے اقبال کی پیروی کی جا بجا کوشش کی لیکن جوش کے راستے میں چند مشکلیں حائل ہیں ایک تو یہ کہ تشبیہات پر انہیں ضرورت سے زیادہ قدرت حاصل ہے دوسرے یہ کہ ان کا ذہنی سرمایہ بڑی شدت سے محدود ہے اسی وجہ سے ان کے کلام میں اقبال کے مقابل کہیں زیادہ رنگینی آگئی اور دوسری خصوصیت کی وجہ سے وہ عمر بھر کبھی کوئی گہری بات نہ کہہ سکے وہ ہمیشہ دہراتے ہی رہے خواہ خیالات انقلابی ہوں یا رندانہ ایک طرح

کا رنگین ولولہ، شوخی اور گستاخی جوش کے کلام میں بھی ہے اور اردو ادب کیلئے ایک خاص چیز ہے لیکن اس کو اقبال کی شاعری کے بے پناہ تموج اس کی وسعت اس کی حرکت اور تلاطم سے کوئی نسبت نہیں لیکن پھر بھی یہ کہنا بیجا نہ ہوگا اگر اقبال نہ ہوتے تو جوش کا ڈھنگ کچھ اور ہی ہوتا وہ یہ جوش نہ ہوتے۔

اور بہت سے شاعروں نے اقبال کی کچھ کچھ پیروی کی ان میں سے بعض بعض کے نام جب صرف اردو ادب کے طالب علموں کو یاد رہ گئے ہیں ان میں وحید الدین سلیم پانی پتی بھی تھے لیکن ان کا رنگ بھی کچھ نقل ہی نقل رہا ایک طرح کی ذہانت اور جودت انہیں بھی تھی مگر وہ عظمت میں تبدیل نہ ہونے پائی۔

نوجوان شعراء نئی تحریکوں میں کچھ اس طرح بھٹک گئے کہ انہوں نے اقبال کی شاعری کے قالب اور روح دونوں کو فراموش کر دیا۔ ترقی پسند تحریک نے جہاں بہت سی کہنہ روایات کو توڑا وہاں ادب کو بعض بہت شدید صدمے بھی پہنچائے ایک بڑا سخت صدمہ یہ پہنچا کہ اگر بعض بہت اچھے نظم اور غزل لکھنے والے شاعر زندہ نہ ہوتے تو طرح طرح کے تجربوں میں نظم اور غزل دونوں کا عظیم الشان روایتی سلسلہ اگر منقطع نہ ہوتا، تو اس کی نشو و نما میں روک ضرور پیدا ہوتی۔

پاکستان کے نوجوان شعراء پر اقبال کے کلام کا مجموعی اثر اسقدر کم ہے کہ حیرت اور عبرت ہوتی ہے ۔فیض اور راشد کی نظموں کے ڈھانچے ایلیٹ اور ڈن اور اسپنڈر سے زیادہ قریب اور ماخوذ ہیں اور چونکہ ایک اجنبی ادب سے تسلسل کا رشتہ زیادہ مضبوط نہیں تھا اس لئے ان تجربوں میں بعض بعض خاص صورتوں کے علاوہ جان نہیں، اس کے بعد اقبال کی پیروی دوسرے درجے کے شاعروں کے حصے میں آئی اور انہوں نے بھی بدقسمتی سے اقبال کی شاعری کی روح حرکت کے بجائے ان کے اسلوب اور انہیں کے خیالات کو دہرانے کو ہنر سمجھا۔

پاکستان کا تصور زیادہ تر اقبال کے ذہن کا ایک نتیجہ ہے انہوں نے جمہوری اور اشتراکی تصور وطنیت کے بجائے ایک نئی طرح کی قومیت کا تصور پیش کیا اس تصور قومیت کی بنیاد فنا کے بعض تفکرات پر مبنی ہے جن کا انہوں نے 1930ء نے مسلم لیگ کے خطبے میں حوالہ دیا ہے۔ ہندوستانی برصغیر کی مسلم قومیت کا تصور، ایک ایسی انسانی ثقافت کی وحدت کا تصور ہے جس سے ایسی انسانی قدریں وجود میں آئی ہیں جو دوسرے تمدنوں کو یا تو نصیب نہیں ہوئیں یا انہوں نے اسی تمدن سے ان کو حاصل کیا یا اس تمدن سے انہیں بڑی تقویت پہنچی اس برصغیر کی اسلامی ثقافت بذات خود ایک انسانی اقدار پیدا کرنے والی وحدت ہے اور اسی لے اس کا تحفظ لازم آتا ہے شروع شروع میں اقبال نے جغرافی وطنیت کی جو مخالفت کی وہ اس

وجہ سے تھی کہ اسوقت تک انہوں نے ”ملی وطنیت“ کا تصور پوری طرح اپنے فلسفے سے اخذ نہیں کیا تھا اور جب اپنی شاعری کے آخری زمانے میں یعنی 1930ء اور اس کے بعد انہوں نے ملی وطنیت کے تصور کو ملت کے استحکام اور بقاء کیلئے ایک ضروری شرط کے طور پر قبول کر لیا تو پاکستانی تحریک کا آغاز ہوا۔

جس سے ہم سب سے پہلے اقبال ہی کی تحریروں، ان کے کلام اور ان کے خطوط میں روشناس ہوتے ہیں پاکستان اقبال کی ملی اور اسلامی شاعری کا جغرافی ظہور ہے اور اسی لئے وہ عینیت جو پاکستان کے حامی اور خادم آج اپنا مقصد قرار دیتے ہیں دراصل ان تمام، قدار پر مشتمل ہے جن پر اقبال کی اسلامی انقلابی شاعری میں زور دیا گیا ہے۔ اگر پاکستان کی تحریک میں ثقافتی عنصر خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اس کا تحفظ کیا جائے اور اس کی نشو ونما کی جائے اس ثقافتی عنصر کو زمانے کی ضروریات کے پیش نظر نئی سے نئی منزل کی طرف بڑھایا جائے کیونکہ اقبال کی فکر میں اور خیال، عمل اور ارادے کی دنیا میں ہر جگہ حرکت ہی عین حیات ہے لیکن بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ یہی ثقافتی قدریں یعنی ماضی کا تحفظ اور مستقبل کی تعمیر کی قدریں اب تک پاکستانی ادب میں اپنا صحیح مقام پوری طرح حاصل نہیں کر سکیں۔

ماضی کو منہدم کرنے میں تقسیم سے قبل کے برصغیر کی ترقی پسند تحریک کا بڑا حصہ تھا یہ انہدام روایت شکنی کے جوش میں مجنونانہ سرگرمی کی حد تک بڑھ گیا تھا اس نے اچھے اور برے خزف وگوہر رطب ویابس میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ ہندوستانی ادیب تو پھر ایک ذرا سا چکر کاٹ کے دیو مالا بھگتی تحریک اور انہا کی طرف واپس لوٹ گئے لیکن ہندوستان کے ادیب مسلمان اور پاکستان کے ادیب اب تک تذبذب کے عالم میں ہے ں کہ کس بنیاد پر اپنی تعمیر کریں بہت سے جنتا کا نام جپنے لگے اور روس کے جدید ادب کی پیروی کرنے لگے جس کا معیار ہر سال گرتا ہی جا رہا ہے بعض نے ہندوستان سے رشتہ جوڑا لین بعض ادیبوں نے اپنی ذمہ داریوں کو بھی محسوس کیا کہ پاکستان اگر ایک مملکت ہے اور اگر اس مملکت کے رہنے والے ایک ملت ہیں ایک ثقافت کے محافظ ہیں تو ان کا ایک مشترک ادب بھی ہونا چاہئے جس میں ماضی کی روایات جذب ہوں اور جو ایک مستقبل کی طرف قدم اٹھائے۔

پاکستانی ادب کی تحریک اسی لئے اقبال سے وابستہ ہے اس کا کام ایک ایسے تمدن کی قدروں کو زندہ رکھنا ہے جس نے ادب میں ابوالفضل اور خسرو اور غالب کو پیدا کیا جس نے مختلف بولیوں سے ایک نئی زبان بنائی ایسی زبان جس کا سرمایہ دنیا کی کسی زندہ زبان کے آگے شرما کے سر نہیں جھکا سکتا جس نے مصوری اور موسیقی میں اپنی ایک خاص نہج اور خاص طرز کا آغاز کیا اور اسے تمام کو پہنچایا جس نے تاج محفل

تعمیر کیا اور لاہور اور کشمیر میں ایسے باغات لگائے جن کی نظیر شاید ہی کہیں اور ہو اس قوم کا ایک خاص دستور اخلاق ہے ایک خاص زاویہ نظر ہے جس سے وہ دنیا اور طبیعیات اور زندگی کو دیکھتی ہے اس میں ایک خاص طرح کی انسانیت ہے ایک خاص طرح کی عالی ظرفی ہے جس سے وہ رنج وانبساط دونوں کو اسیر کرسکتی ہے زندگی کی دوڑ میں اس قوم اور اس تمدن نے بھی بڑی بڑی قربانیاں دی ہیں اور سب سے بڑی قربانیاں تو اقبال کے مرنے کے بعد تقسیم کے بعد کے قتل عام میں دی ہیں اس قوم اس تمدن اور اس ثقافت نے جو کچھ تخلیق کیا وہ کوئی اتفاقی یا اضطراری عمل نہیں تھا یہ ایک باشعور مسلسل باسلیقہ حرکیت تھی جو اپنی تخلیق کے محرکات اور اس کے نتائج میں دوسری قوموں اور دوسرے محرکات سے ممتاز ہے خواہ دوسری قومیں اس کی ہمسایہ ہی کیوں نہ ہوں اور اس کے اپنے گھر ہی کیوں نہ رہتی ہوں اس نے دوسروں سے اثرات قبول کئے ہیں اور دوسروں کو متاثر کیا ہے لیکن صدیوں کے تاریخی میل جول یا مقابلے میں کبھی اس نے اپنی انفرادیت' اپنی منفرد و تخلیقی صلاحیت نہیں کھوئی وہ کبھی کسی اور ثقافت کسی اور تمدن تحریک میں جذب نہیں ہونے پائی اور اسی لئے وہ آج تک زندہ ہے یہی وجہ ہے کہ ادب اور فنون لطیفہ کی پاکستانی تحریک کوئی نئی چیز نہیں یہ وہی شئے ہے جو کل کی ملی تحریک تھی اب اسے وہ جغرافی ذرائع وہ معاشی وسائل حاصل ہو گئے ہیں جو پہلے نہ تھے اور اسی لئے اس کی ترقی کی رفتار بہت تیز ہونی چاہئے۔

ادب اور آرٹ کی پاکستانی تحریک کے مقابلے میں سب سے زیادہ رکاوٹ دو محاذوں سے ڈالی جارہی ہے جو اصل میں ایک ہی ہیں اور ترقی پسند مصنفین کے جدید ترین نظام العمل سے وابستہ ہیں۔ شروع شروع میں یہ انجمن' ہندوستان کی اشتمالی جماعت کی طرح مسلم لیگ اور مطالبہ پاکستان کی حامی رہی ۔ مسلمان عوام کے اس مطالبے اور خود اقلیتی صوبوں کی مسلمان آبادی کی قربانی کو اس نے عوامی تحریک جانا لیکن پھر بین الاقوامی سیاست کی شطرنج پر کچھ ایسی تبدیلیاں ہوئیں کہ پہلے تو اشتمالی جماعت اور پھر انجمن ترقی پسند مصنفین پاکستان اور مسلمان عوام کے اسی حق خود ارادیت کی مخالف ہو گئی جس کی اس نے کئی سال تک حمایت کی تھی ۔ ادبی محاذ پر اس کا یہ اثر ہوا کہ ہندوستان کی بنیادی طور پر ہندو ثقافت اور پاکستان کی بنیادی طور پر اسلامی ثقافت کے فرق کو اس نے چھپانے کی کوشش کی اس نے ہندوستانی قوم پرستوں کی طرح اس برصغیر کی نام نہاد جغرافی وحدت اور اسی لئے تمدنی وحدت پر زور دینا شروع کیا یہ دہرا عمل تخریب ایک طرح سے اس ملک کے تمدن اور اس کی ثقافت کو حرف غلط کی طرح مٹانے کی تجویز ہے جن عوام کے نام پر یہ تحریک نعرے لگاتی ہے یہ انہیں کو فنا کرنے اور انہیں پھر سے کشت وخون میں آلودہ کرنے کے

سامان کررہی ہے اس کا کام نہ صرف ملک کے نظام میں بلکہ دماغوں میں افراتفری اور انتشار پیدا کرتا ہے۔

اگر پاکستان محض ایک سیاسی وحدت نہیں بلکہ ایک تمدنی، مذہبی، ملی اخلاقی وحدت ہے اگر وہ انسانی اقدار کی ایک منفرد اکائی ہے تو اس قسم کی مخالف تحریکیں نہ زیادہ دن یہاں چل سکیں گے اور نہ اس ملک کے ادب اور اس کی ثقافت کو کوئی نقصان پہنچا سکیں گے بہت سے ادیب پرانی تحریکوں سے اپنے ناتے توڑتے جائیں گے اور نئے ادیب اور شاعر پیدا ہوں گے جو پاکستان کی ملی اور قومی وحدت کی تعمیر اور اس کی ترجمانی کرسکیں گے۔

یہ ترجمانی اب تک سب سے بہتر اقبال نے کی ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض شاعروں کا کلام بعض قوموں کی روح حیات کو بہت متاثر کرتا رہا ہے۔ مثلاً ہومر کی شاعری یونانیوں کیلئے اور شلر کی شاعری جرمنوں کیلئے ایک بہت بڑا قومی ہتھیار تھی لیکن شاید ہی دنیا کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر ہو کہ ایک شاعر نے ایک قوم کو اس کے وجود سے خبردار کیا اسے بقا کے طریقے بتائے، بقا کی جدوجہد میں اس کا ہاتھ بٹایا اور آزاد ہو کے دنیا کے نقشے پر اپنے لئے جگہ محفوظ کرنے کا راستہ دکھایا یہ سارا کام اس شاعر نے اپنی فکر، حکمت، شاعری سے کیا۔ ادب اور فنون لطیفہ کی یہ تحریک اقبال کا سب سے بڑا اور زندہ تحفہ ہے اس نے ایک ملک کی تعمیر کی بنیاد رکھی ہے اور ایک قوم کو صدیوں کے بعد جلایا ہے اور اب یہ نئی پود کے شاعروں کا کام ہے کہ وہ اقبال کی لفظی یا خیالی نقالی کے ذریعے نہیں بلکہ اس قومی روح حیات میں جذب ہو کے نئے اور نئی فکر اور فنون لطیفہ کے نئے رجحانات کی تخلیق کریں۔

☆☆☆

اقبال کا رد کردہ کلام

عزیز احمد

اقبال نے اپنے اردو کلام کا پہلا مجموعہ بانگ درا کے نام سے سب سے پہلے ستمبر 1923ء میں شائع کیا اس سے چند ماہ پہلے ڈسمبر 1923ء میں اقبال کی اجازت کے بغیر محمد عبدالرزاق صاحب نے اقبال کی اردو نظموں کا ایک مجموعہ حیدر آباد سے "کلیات اقبال" کے نام سے شائع کیا تھا۔ اس میں اقبال کا کلام بالکل اسی طرح چھاپا گیا تھا جیسے وہ "مخزن" اور دوسرے رسالوں اور اخباروں میں چھپتا رہا تھا اور اگرچہ اس میں چند ایک ایسی نظمیں نہیں تھیں جو "بانگ درا" میں شامل ہوئیں لیکن اس میں بہت سی نظمیں اور بہت سی نظموں کے ایسے اشعار شامل تھے جو اقبال نے بانگ درا کی ترتیب کے وقت خارج یا حذف کردیئے۔ اقبال کو "کلیات اقبال" کے مرتب کی یہ حرکت پسند نہیں آئی کہ ان کے سارے کلام کا مجموعہ بلا ان کی اجازت اور بلا نظر ثانی شائع کردیا جائے۔ تصفیہ یہ ہوا کہ کلیات اقبال کی فروخت بند کردی گئی۔ اور جتنی جلدیں غیر فروخت شدہ تھیں وہ سب اقبال کے حوالے کردی گئیں۔

"کلیات اقبال" کے شروع میں عبدالرزاق صاحب کا لکھا ہوا ایک دیباچہ ہے۔ اس میں تنقیدی خوبیاں سرے سے مفقود ہیں اور طرز عبدالرحمٰن بجنوری کی تنقیدی ثناخوانی کا ہے اس دیباچے ہی میں بہت سی نظمیں آگئی ہیں جو پھر اصل کلیات میں نہیں دہرائی گئیں "کلیات اقبال" کا متن 220 صفحے کے قریب ہے۔ شروع میں غزلیات "مئے دو آتشہ" کے نام سے اکٹھی کردی گئی ہیں۔ پھر "متفرقات" ہیں۔ پھر نکات' یہ اقبال کا ظریفانہ کلام ہے جو اس سے پہلے خواجہ حسن نظامی کے دیباچے کے ساتھ مرغوب ایجنسی لاہور سے "اکری اقبال" کے نام سے شائع ہو چکا تھا اس کے بعد کے حصے کا نام مرتب نے "نقش قدرت"

رکھا ہے۔اس حصے میں پہلی نظم شام ہے جو بانگ درا میں شامل نہیں۔اس حصے کی باقی نظمیں یہ ہیں کوہستان ہمالہ کنارراوی، طفل شیر خوار چاند آفتاب موج دریا ہلال عید

اس کے بعد جو حصہ ہے اس کا نام مرتب ''کلیات اقبال'' نے فانوس حیات رکھا ہے اس میں حسب ذیل نظمیں ہیں ''ہمارا دیس'' جو بانگ دار میں ترانہ ہندی کے نام سے شامل ہے۔رام شکسپیر غالب داغ ہمایوں عرفی ڈھب مجھے قوم فروشی کا نہیں یاد کوئی (یہ نصیحت) کے عنوان سے بانگ دار میں شامل ہے۔

زاہد اور رندی ایک پرندے کی فریاد سید کی لوح تربت میرا وطن (ہندوستانی بچوں کا قومی گیت ترانہ ترانہ ملی) صبح نوید صبح پیام عمل عبدالقادر کے نام شالامار باغ عید پر شعر کہنے کی فرمائش کے جواب میں بلاد اسلامیہ جزیرہ سسلی حیدرآباد دکن یا طلوع سحر نمود صبح گورستان شاہی زوال حمیت بانگ دار میں غلام قادر روہیلہ بلال عید رمضان بانگ درا میں غرہ شوال یا ہلال عید ترنم اقبال بانگ دار میں ''میں اور تو'' مسافران حرم کو ظالم بتا رہے ہیں (قطعہ) رینے کے کبوتر کی یاد بانگ دار میں موجود ہیں شفاخانہ حجاز حضور نبویؐ میں خون شہدا کی نذر (حضور رسالت مآب میں) فاطمہ (فاطمہ بنت عبداللہ) بلال دعا۔

اس کے بعد جو حصہ ہے اس کا نام مرتب نے شمع طور رکھا ہے اس میں حسب ذیل نظمیں شامل کی گئی ہیں۔

لامکاں کا مکاں (بانگ دار میں ''سلیمیٰ) کنج تنہائی شاعر دنیا (یہ بانگ ورا میں شامل نہیں) مفلسی (بانگ دار میں شامل نہیں) نوائے غم (بانگ درا میں شامل نہیں) محبت حسن اور زوال) بانگ درا میں حقیقت حسن) خفتگان خاک سے استفسار غم (فلسفہ غم) عشق اور موت خاموشی (ایک شام) والدہ مرحومہ کی یاد میں بیراگ رخصت (اے بزم جہاں) ایک آرزو پیام صبح عہد طفلی ایک پرندہ اور جگنو مکافات عمل ستارہ دوستارے شبنم اور ستارے انسان اور بزم قدرت شمع و پروانہ بچہ اور شمع شمع جگنو شعاع آفتاب گل گل رنگیں گل پژمردہ درد عشق شب و شاعررات اور شاعر) صدائے درد تصویر درد شجر ملت فلسفہ اسیری (اسیری) خطاب بہ مسلم (خطاب بہ جوانان اسلام) نالہ یتیم (یہ طویل نظم بانگ درا میں شامل نہیں۔مگر اس سے پہلے مرغوب ایجنسیلاہور نے اسے شائع کیا تھا نوائے اذاں بلال فریاد امت یہ نظم بھی بانگ دار میں شامل نہیں لیکن اس سے پہلے مرغوب ایجنسی لاہور نے اسے بھی شائع کیا تھا اس کا صرف ایک بند اقبال نے ''دل'' کے عنوان سے بانگ درا میں شامل کیا تھا ایک حاجی مدینے کے رستے میں شکوہ جواب شکوہ دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں بانگ درا میں ''مسلم'' شمع اور شاعر حیات ملیہ (بانگ

درا میں ارتقاء) خضرراہ طلوع اسلام۔

نہ صرف یہ کہ ''کلیات'' اقبال'' میں دو طویل نظمیں اور چند چھوٹی چھوٹی نظمیں ایسی ہیں جو بانگ درا میں شامل نہیں کی گئیں بلکہ تقریباً ہر نظم میں ایسے اشعار ملیں گے جو اقبال نے یا تو بانگ درا مرتب کرتے وقت نظر ثانی میں حذف کردیئے یا ان میں کافی تبدیلی کردی۔ بانگ درا میں کئی چھوٹی چھوٹی نظمیں ایسی ہیں جو کلیات اقبال میں شامل نہیں جو لوگ ''کلیات اقبال'' پڑھ چکے تھے انہیں چند ہی مہینوں بعد بانگ درا کو دیکھ کر مایوسی ہوئی۔ بہت سی نظمیں جو بچے بچے کی زبان پر تھیں اس مجموعہ میں شامل نہیں تھیں نیا شوالہ کے چوٹی کے شعر حذف کئے جاچکے تھے۔ فریاد امت اور نالہ 'یتیم' اس مجموعہ میں شامل نہیں تھے نظموں کے بعض بعض ایسے شعر بدل دیئے گئے تھے جو ضرب الامثال کی طرح زبان زد عام ہو چکے تھے لیکن کلیات اقبال میں 'پرانے' اقبال کی تو مجموعی شکل ملتی ہے مگر اس اقبال کا اندازہ نہیں ہوسکتا جو آگے چل کے ضرب کلیم اور بال جبریل' لکھنے والا تھا۔ قصہ مختصر یہ کہ بانگ درا کی اشاعت کا سب سے بڑا نتیجہ اقبال کے کلام کے ارتقاء کا تعین تھا اور اس کام کو خود اقبال نے انجام دیا۔ اس ارتقائی ترتیب میں بہت سے تضاد حل ہو گئے۔

جو کلام اقبال نے خود قلم زد کردیا تھا اس کا ایک مجموعہ حال میں شائع ہوا ہے اس کے مرتب انور حارث صاحب ہیں اور انہوں نے اس کا نام ''رخت سفر'' دکھا ہے۔ معلوم نہیں کیوں؟ کیونکہ یہ رخت سفر نہیں بلکہ زوائد اور غیر ضروری کلام کا وہ حصہ ہے جس کو اقبال کے کلام کا ارتقا راستے میں پھینک کے آگے بڑھ گیا۔ یوں تو یہ مجموعہ بہت اچھا چھپا ہے لیکن غیر مکمل ہے اس کے مآخذ مخزن اور معارف اور دوسرے رسائل ہیں لیکن اقبال کا رد کردہ مجموعہ ''کلیات اقبال'' یا تو اس نئے مجموعے کے مرتب کو نہیں ملا یا اس کا خاطر خواہ استعمال نہیں کیا گیا۔

اقبال نے بانگ درا مرتب کرتے وقت 1924ء میں اپنے کلام کا جو کچھ حصہ رد کیا وہ تین اصول کے تحت تھا۔

1۔ پہلے تو یہ کہ اگرچہ کہ انہوں نے اپنی وطنی (یعنی ہندوستانی) نظمیں شامل کیں لیکن جہاں کہیں مذہب یا ملی تصور سے براہ راست تضاد پیدا ہوتا تھا وہاں انہوں نے قطع وبرید میں پوری آزادی برتی ۔ وحدت الوجود کے تصورات اور اظہار کو بھی انہوں نے خارج کیا کیونکہ وہ قنائیت والے تصوف کو بڑی نشلی اور نقصان رساں چیز سمجھنے لگے تھے۔ مثال کے طور پر بانگ درا میں نیا شوالہ کا وہ حصہ شامل نہیں جس

میں بت پرستی اور وحدت الوجود دونوں شامل ہیں۔

پھر اک انوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہردوار دل میں لاکر جسے بٹھادیں
زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو
یعنی صنم کدے میں شان حرم دکھادیں
اگنی ہے ایک نرگن کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ سے جلادیں

اسی طرح ''صدائے درد'' سے انہوں نے ایسے شعر نکال دیئے جوان کی ملی اور اسلامی شاعری کی براہ راست تنقیص کرتے تھے اور جن سے سخت تضاد پیدا ہوتا تھا۔ مثلاً

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
رنگ قومیت مگراس سے بدل سکتانہیں
خون آبائی رگ تن سے نکل سکتا نہیں

''قومیت'' اور ''نسل'' دونوں تصورات ان مصرعوں میں موجود ہیں جن پر اقبال نے اپنے بعد کے کلام میں بڑی کاری ضرب لگائی۔

2۔ دوسرا اصول جو نظر ثانی کے وقت اقبال کے پیش نظر رہا زبان اور بیان کی درستی اور صحت کا رہا اس اصول کے تحت انہوں نے پوری پوری نظمیں خارج کردیں اور منفرد اشعار کی ہئیت بدل دی اسی سے ملتا جلتا مسئلہ زائد اور بھرتی کے کلام سے SUR PAUSAGEL اپنے مجموعہ کو پاک کرنے کا تھا۔

اس حذف شدہ اور رد کردہ کلام سے زبان اور بیان کے ارتقاء کے بہت سے سراغ ملتے ہیں مثلاً یہ انداز ہوتا ہے کہ ''طرز بہار ایجادی بیدل والے'' مرزا غالب کا ان کی ترکیبوں پر کتنا اثر تھا ایک ہی نظم ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' یہ ترکیبیں ملتی ہیں۔

بوسہ گستاخ لب ساحل، حور پیکر گر، ظلمت آشفتہ کاکل، طفلک شش روزہ رکون و مکان۔

اکثر پست شعر نکالے گئے جن میں سے بعض کو آج بھی پڑھ کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ اقبال نے کیسے

لکھے ہوں گے۔ مثلاً تصویر درد میں

نہیں ہے دہریت کیا بندہ حرص وہوا ہونا
قیامت ہے مگراوررو٘ں کو سمجھا دہریا تو نے
تری تعمیر میں مضمر ہوئی افتاد گی کیوں کر
لگائی ہے مگراس گھر کو خشت نقش پا تو نے

یا مثلاً ایک نظم ہے عقل ودل جو زبان داغ کی سادگی وپرکاری کے باوجود آورد ہی آورد معلوم ہوتی ہے۔

دست واعظ سے آج بن کے نماز
کس ادا سے قضا ہوا ہوں میں

مگر آورد ایسے شعر بھی کہلوا جاتی ہے۔

بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے
اس عبادت کو کیا سراہوں میں
میرے رونے پہ ہنس رہا ہے تو
تیرے ہنسنے کو رو رہا ہوں میں

اچھا ہی ہوا اقبال نے ایسے شعر باقی نہیں رہنے دیئے۔
لیکن کہیں کہیں ایسے شعر بھی حذف کئے گئے ہیں جو آج بھی ان لوگوں کی زبان پر ہیں جنہوں نے یہ نظمیں ابتدائی شکل میں پڑھی تھیں مثلاً سسلی والی نظم کا یہ شعر

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
شعلہ جاں سوز پنہاں جن کی تلواروں میں تھے

دوسرے مصرعے کو اقبال نے بانگ درا میں یوں بدل دیا۔
بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے۔
مگر یہ اصلاح مقبول نہیں ہوئی اسی طرح اس نظم کا آخری شعر اصل میں یوں تھا۔

مرثیہ تیری تباہی کا میری قسمت میں تھا
یہ تڑپنا اور یہ تڑپانا میری قسمت میں تھا

اور اسی شکل میں اس شعر کو غیر معمولی قبولیت حاصل ہوئی۔ بانگ درا میں یہ تبدیل کیا گیا مگر یہ اصل شعر سے کم مرتبہ ہوتا ہے

غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

اپنے کلام کے جس حصہ کو اقبال فالتو اور بھرتی کا سمجھتے تھے وہ انہوں نے بڑی ہمت اور فراخدالی سے قلمزد کر دیا اس میں جواب شکوہ کے کئی بند شامل ہیں ان بندوں کے نکل جانے سے جواب شکوہ پر بحیثیت نظم کوئی خراب اثر نہیں پڑا بلکہ اس میں ایک طرح کی وضع اور تراش پیدا ہوگئی ہے۔

''نالہ یتیم'' جو انجمن حمایت الاسلام کیلئے لکھی گئی تھی ایک فرمائشی اور وقتی چیز تھی اس نظم کی دو قدریں انسانیت اور حب رسول تو دائمی ہیں لیکن تکنیک اور اسلوب بیان کی حد تک اس نظم میں ایک طرح کی جھوٹی بلاغت تھی جو نفس مضمون سے تضاد پیدا کرتی تھی کوئی کمسن یتیم یہ نہیں کہتا۔

بجھ گئی جب شمع روشن درخور محفل نہیں
اور کسی یتیم کو یہ نہیں کہنا چاہئے کہ
اے مصاف نظم ہستی میں ترے قابل نہیں
ناامیدی جس کو طے کرلے یہ وہ منزل نہیں

کہیں کہیں بیدل اور غالب کی سی مشکل گوئی بے قابو ہو جاتی ہے

ہستی انسان غبار خاطر آرام ہے

''فریاد امت کا مسئلہ'' ''نالہ یتیم' سے مختلف ہے ''فریاد امت''

دراصل ''شکوہ'' کا چربہ ہے جب کوئی ادیب یا شاعر اپنے کسی کامیاب شاہکار چربہ اتارتا ہے تو نقش ثانی اکثر و بیشتر نقش اول کی نقل معلوم ہوتا ہے فریاد امت میں تمہید بہت طویل ہے اور تمہید میں داخلیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ یا فردامت کی ہے اور ذکر جذبہ اور احساس زیادہ تر منفرد اقبال کا۔

زاہد تنگ نظر نے مجھے کا فرجانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
کوئی کہتا ہے کہ اقبال ہے صوفی مشرب
کوئی سمجھا ہے کہ شیدائے حسیناں ہوں میں

''فریاد امت'' میں جو حصہ ہے اس میں امت کے صرف دو طبقوں کی شکایت ہے۔ واعظموں ملاؤں کی اور امراوں کی غور وخوص کے بعد اقبال نے یہی تصفیہ کیا کہ ''قصہ دار ورسن بازی طفلانہ دل' کے علاوہ باقی بند حذف کر دیئے جائیں۔

3۔ تیسرا اصول جو اقبال کے پیش نظر رہا یہ تھا کہ امر کی مدح کو حذف کر دیا جائے یہ انہوں نے صرف بانگ درا میں نہیں کیا اس کے علاوہ بھی اسرار خودی کا انتساب بھی انہوں نے دوسرے اڈیشن سے خارج کر دیا۔ اور آج یہی خیال آتا ہے کہ کاش انہوں نے امان اللہ خاں اور ظاہر شاہ کے متعلق بھی کچھ نہ لکھا ہوتا چنانچہ ''نمود صبح'' کے خارج شدہ حصہ میں مہاراجہ کشن پرشاد کے متعلق بہت سے اشعار ہیں۔ مہاراجہ کشن پرشاد سے اقبال کی بہت عرصے تک خط وکتابت رہی اور بہت اچھے مراسم رہے۔ ان کے خطوط کا مجموعہ ''شاد اقبال'' کے نام سے ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے شائع کیا ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد امیر تھے مگر ایک صوفی منش شاعر بھی تھے اور ان کے انکسار کی کوئی انتہا نہ تھا پھر بھی اچھا ہی ہوا کہ اقبال نے یہ شعر نکال دیئے۔

مسند آرائے وزرات راجہ کیواں حشم
روشن اس کی رائے روشن سے نگاہ روزگار
اس کی تقریروں سے روشن گلستان شاعری
اس کی تحریروں پہ نظم مملکت کا انحصار
لیلی معنی کا محمل اس کی نثر دل پذیر
نظم اس کی شاہد راز ازل کی پردہ دار

اور آخری شعر عذر گناہ تراز گناہ معلوم ہوتا ہے

شکریہ احسان کا اقبال لازم تھا مجھے
مدح پیرائی امیروں کی نہیں میرا شعار

ایک قصیدہ جس کی وجہ جواز اس سے بھی بدتر تھی۔ دربار بہاول پور کے نام سے شائع ہوا تھا۔ وہ بھی اقبال نے ''بانگ درا'' مرتب کرتے وقت خارج کر دیا۔

چونکہ ''کلیات اقبال'' قریب قریب نایاب ہے اس لئے اقبال کے کلام کے بعض بند مفقود یا ''زیر زمین'' رجحانات کے مطالعے کیلئے ''رخت سفر'' کام کی چیز ہے اس میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو

کلیات اقبال'' میں موجود نہیں مثلاً حافظ پر'' اسرار خودی'' میں ان کے مشہور و معروف اشعار جن پر ایک زمانے میں بڑے ادبی ہنگامے ہوئے۔

ہوشیار از حافظ صہبا گسار
جامش از زہر اجل سرمایہ دار
طوف ساغر کردمش رنگ لے
خواست فتویٰ از رباب وچنگ و نے
رفت وشغل ساغر وساقی گذاشت
بزم اندان دمئے باقی گذاشت
در محبت پیرو فرد ہاد بود
برلب اوشعلہ فریاد بود
تخم نخل آہ در کہسار کاشت
طاقت پیکار باخسرد نداشت
آں فقیہہ ملت مے خوارگاں
آں امام امت بے چارگاں
ازتخیل جنتے پید اکند
مرترا برنیتی شیدا کند

اسی نظم کو آگے پڑھئے تو حیرت معلوم ہوتی ہے کہ اقبال نے عرفی اور حافظ کے موازنہ میں عرفی کو اتنی اہمیت کیوں دی ہے'' قعر دریا آتش است'' میں ممکن ہے خودی کا اظہار ہو مگر فنائیت کے جادو سے عرفی کی نئے بھی محفوظ نہیں لیکن بہر حال ان تمام مسائل پر بحث کرنے میں اقبال کے اس رد کردہ کلام کا رخت سفر شامل کرنا ہی پڑے اگر چہ یہ رخت سفر اقبال کا پھینکا ہوا بوجھ سہی مگر اقبال کا مطالعہ کرنے کیلئے اب بھی زاد سفر میں شامل اور ایک حد تک ضروری ہے۔

☆☆☆

تاریخی اسلام اور حقیقی اسلام

اقبال نئی تشکیل کا ایک باب

عزیز احمد

اس طرح اقبال تاریخ تمدن اسلام کو باعتبار صفت دو پہلوؤں میں منقسم کر دیتے ہیں۔ ایک تو تاریخ تمدن اسلام کی باطنی تاریخ جس پر اقبال کی اپنی ''اسلامی تفکر دینی کی جدید تشکیل'' کی بنیاد ہے، دوسری ظاہری تاریخ اسلام جو بادشاہوں کے جاہ وجلال سے بھری ہوئی ہے۔ اکثر وہ جاہ وجلال سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کیفیت کی ان کے نظامِ سیاسی میں کوئی اہمیت نہیں۔ جو چیز جاہ وجلال سے انہیں مرعوب کرتی ہے۔ وہ بے پناہ طاقت کا مظاہرہ ہے۔ اور اس میں مسلمان کی شرط نہیں لیکن اس جادو کا توڑ بھی ان کے پاس ہے اور وہ خیر وشر اور فقر کا تصور ہے۔

پس جلالی تاریخِ اسلام کا ہر باب مثلاً طارق عمر اور فتح اُندلس ''خندیدہ دوستِ خویش بشمشیر بُرد وگفت'' میں اصلی قدر سیاسی استیلا کی نہیں ہے۔ اسی طرح ''تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جواں ہوئے ہیں'' میں تیغ محض خونریزی اور فتوحات کا رمز نہیں، دونوں کی قدر دراصل شجاعت کی قدر ہے۔ جس تصادم کے اقبال قائل ہیں واخلاقی تصادم ہے۔

میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں، حالانکہ اس باب میں ان کا مدعا غالباً سیاست ہے جدید طبعیات سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ مادی قوت کے جزو لاتجزیٰ نے ہزار ہا سال تک ارتقائی مدارج طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار کی ہے پھر بھی وہ فانی ہے اور اُسے مٹا دیا جاسکتا ہے، قوتِ ذہنی یا یوں کہہ لیجئے کہ جسم انسانی کے ہر ذرّہ کی بھی یہی کیفیت ہے، صد ہا برس کی مسلسل

جد و جہد اور تصادم و پیکار کے بعد وہ موجودہ صورت تک پہونچا ہے۔ پھر بھی عوارض ذہنی کے مظاہر مختلفہ سے اُس کی بے ثباتی اور عوام استحکام ظاہر ہے۔ اگر وہ بدستور قائم و باقی رہنا چاہتا ہے تو یقیناً وہ ماضی کے درسِ عبرت کو فراموش نہیں کر سکتا۔ اسے لامحالہ ان قوتوں سے اپنے قیام کی خاطر استمداد کرنی پڑے گی جو آج تک اس کے استحکام کی ضامن رہی ہے۔[1]

مکان:

تاریخ اسلام کا باطنی رُخ مسلمان حکما اور فقرا کے تفکر کی تاریخ ہے۔ اس تفکر میں ''مکان'' کی جو حیثیت ہے۔ اس سے جغرافی وطن کے تصور پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

''اسلامی مذہبی تفکر کی تشکیل جدید'' میں پانچویں خطبے کا موضوع اسلامی روح تمدّن ہے۔ اس میں اقبال نے ''علم'' کے ذرائع سے بحث کی ہے۔ باطنی واردات کے علاوہ قرآنِ علیم کے دو اور ذرائع کا بیان کرتا ہے۔ یہ ذرائع فطرت اور تاریخ میں ''مکان'' کے متعلق فطرت کے نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے اقبال نے پہلے عراقی کے خیالات دُہرائے ہیں جو ذات باری کے تعلق سے کسی نہ کسی طرح کے مکان کا قائل تھا۔ اس سلسلے میں اس نے مکان کی تین نوعیتوں کا ذکر کیا ہے۔ مادی اجسام کا مکان' غیر مادی ذاتوں کا مکان اور مکانِ خداوندی' مکان آزادی سب سے زیادہ انسانی روح کو حاصل ہے جو اپنے جوہر کے باعث یہ خاصیت بھی ہے کہ نہ ساکن ہے اور نہ متحرک' اس مکان کی لامحدود قسموں سے ہوتے ہوئے ہم مکانِ خداوندی تک پہونچتے ہیں جو تمام العباد سے آزاد ہے' اور جو ایسا نقطہ ہے جہاں تمام لامحدودیتیں آکر ملتی ہیں۔

یہ خلاصہ بیان کر کے اقبال یہ نتیجہ پیش کرتے ہیں ''دراصل عراقی کی کوشش مکان کے حرکی نمود کے تصور تک پہونچنے کی ہے۔''

اسی طرح تاریخ کے قرآنی تصورات میں اقبال نے دو بنیادی اصول دریافت کئے ہیں۔ (۱) تمام انسانوں کی اصل ایک ہے (۲) وقت کی واقعیت کا ایک گہرا احساس، اور زندگی کا وقت میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے تصور۔

ان میں سے پہلے تاریخی اصول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ ''جغرافی حدود کی قومیت کے عروج اور خصوصیات جو قومی کہلاتی ہیں ان پر زور دینے کی وجہ سے یورپ کے ادب اور فن میں وسیع انسانی عناصر مقتول ہی ہو کر رہ گئے ہیں۔

دوسرے اصول یعنی وقت کے واقعیت کا احساس اور زندگی میں وقت کے حرکی تصور کی تشریح ابنِ خلدون کے یہاں ملتی ہے۔ جس کے یہاں تاریخ ایک مسلسل اجتماعی حرکت ہے۔ وقت میں ایک واقعی اور لازمی ارتقا ہے۔ اس سے نہ ماضی پرستی لازم ہے، جس کا الزام اقبالؔ کے اکثر تنقید نگاروں نے لگایا ہے اور نہ تقدیر پرستی کیونکہ ابنِ خلدون ہی کی زبانی اقبالؔ نے مزید تشریح کی ہے۔ تاریخ وقت میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے ایک حقیقی تخلیقی حرکت ہے۔ اور ایسی حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے مقرر کیا جا چکا ہو۔'' اسی سبب سے تاریخی توارد، تاریخی تناسخ یا تاریخی چکر کے تمام نظریے خواہ دہمر اقلی تش کے پیش کئے ہوئے ہوں یا نی تشے کے بالکل غلط اور نا قابل قبول ہیں۔

پان اسلامی تحریک

ہندوستان کی عملی سیاست کی حد تک اقبال کے اس عمل سے کہ وطنیت غیر سیاسی اور سیاست دینی بنادی جائے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان کے ہندوؤں سے الگ ہو کے کسی پان اسلامی تصور کا جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اور اس جائزے سے پہلے پان اسلامی تحریک کا ذکر ضروری ہے۔

پان اسلامی تحریک جو جمال الدین افغانی کے ہاتھوں مکمل ہوئی، دراصل دو قسم کے جدید اسلامی رجحانات سے مرتب ہوئی ان میں سے پہلا رجحان اصلاحی تھا۔ اور دوسرا سیاسی اصلاحی رجحان نے سب سے پہلے وہابی تحریک کی شکل اختیار کی محمد بن عبدالوہاب کی یہ تحریک بنیادی طور پر داخلی تحریک تھی اور اس کا مقصد رسوم و باطل عقاید سے مذہب کو پاک کرنا تھا، لیکن چونکہ اسلام میں داخلی اور خارجی عناصر ایک دوسرے سے آسانی کے ساتھ علحدہ نہیں کئے جاسکتے۔ اس لئے اسلام کی ہیئت اجتماعی پر اس کا اثر پڑنا ضروری تھا۔ یہ اسلام کی پاکی تحریک تھی۔ اور اس طرح ایک **PURITAN** تحریک ترکوں نے اس کی سیاسی طاقت کا اندازہ کر کے اسے محمد علی خدیو مصر کے ذریعے دبادیا۔ لیکن اس تحریک نے اسلام کے عقاید سے قدامت پرستی اور جہالت کو الگ کرنے کی جو کوشش کی ہے اس کا اثر آج بھی عربوں کی نئی زندگی پر نمایاں ہے۔

ترکوں میں بھی یورپ کے نئے جمہوری نظریوں کے زیر اثر جمال الدین افغانی کی تحریک سے پہلے ہی احراری تحریکیں شروع ہو گئی تھیں، لیکن یہ زیادہ تر غیر مذہبی تھیں۔ وہابی تحریک کی طرح ایک دوسری بڑی طاقت والی مذہبی تحریک طرابلس میں پیدا ہوئی جو سنوسی تحریک کہلاتی ہے۔ اس تحریک کا

مقصد تبلیغ بھی تھا اور مسلمانوں میں یورپ کی دن بدن بڑھتی ہوئی چیرہ دستی کے ساتھ بیداری کا شعور پیدا کرنا بھی۔

اس زمانے میں ایران میں محمد علی باب کی تحریک شروع ہوئی، بقول قاضی عبدالغفار صاحب ۲ گویا تحریکوں کا یہ ایک مثلث تھا، جس کا ایک زاویہ ایران میں تھا، ایک نجد میں، اور ایک طرابلس میں، اس مثلث کے اندر اور بھی بہت سی تحریکیں انیسویں صدی میں اپنا اپنا کام کر رہی تھیں۔ مگر یہ تین مرکز ایسے تھے جن سے سید جمال الدین افغانی کی زندگی بھی متاثر ہوئی"۔

یہ تینوں تحریکیں، وہابی، سنوسی اور بابی بنیاداً مذہبی اور اصلاحی تھیں۔ ساتھ ہی ساتھ عربوں میں ترکوں کے استبداد سے آزادی کی اور ترکوں میں ایک طرح کی جمہوری آزادی اور یورپ کے استبداد سے مقابلے کی دو تحریکیں نشوونما پا رہی تھیں قاضی عبدالغفار صاحب ۳ ان میں سے آخر الذکر تحریک کا ذکر یوں کرتے ہیں انیسویں صدی کے وسط میں جب روس نے ماورائے قفقاز پر اور فرانس نے الجیریا پر قبضہ کر لیا تو الجیریا میں عبدالقادر کی تحریک شروع ہوئی اور وسط ایشیا میں روس کے خلاف نقشبندیہ تحریک نے زور پکڑا اور پھر چینی ترکستان میں بغاوتیں شروع ہو گئیں جن کے ایک مشہور لیڈر یعقوب بیگ تھے۔ علاوہ بریں بخارا میں مجلس اتحاد اسلام قائم ہوئی جس کی جدوجہد کا رشتہ نوجوان ترکوں کی تحریک سے ملتا ہے، چنانچہ ۱۸۹۵ء میں جب شیخ قسطنطنیہ میں موجود تھے تو اسی تاتاری تحریک کے لیڈر یوسف بے نے اس جگہ وہ تحریک اتحاد تورانی شروع کی جس کو بعد میں اتاترک کے شرکاء کار نے بھی اختیار کر لیا تھا۔ اس تحریک کا پروپگینڈا عرصہ تک اخبار ترک یوادکے ذریعے کیا جاتا رہا۔ جس کے ایڈیٹر احمد بے عقالف تھے۔"

اس طرح بخارا میں انور پاشا کا پہونچنا کوئی تعجب خیز بات نہیں۔ اور ترکوں کی انجمن اتحاد ترقی کا جو تعلق وسط ایشیا کی تورانی تحریک سے تھا اس کا یہ منطقی نتیجہ تھا کہ انور پاشا بخارا اور وسط ایشیا میں تورانیوں کو مضبوط اور منظم کرنے کی کوشش کرتے۔ انور پاشا کی اجتہادی غلطی دراصل یہ ہے کہ بجائے اشتمالیوں کے ساتھ مل کے بخارا کی جمہوریت کو منظم کرنے کے، جس کی دعوت انہیں دی گئی تھی انہوں نے اشتمالیوں کے خلاف بسماچی قزاقوں کا ساتھ دینا مناسب سمجھا۔ اگر انہوں نے بجائے بخارا اور تاجکستان کے چینی ترکستان کو پرانے قسم کی جمہوریت کے لئے انقلاب پر آمادہ کرنے کی کوشش کی ہوتی تو یہ ترقی پسند اقدام ہوتا۔ لیکن محض تورانی تحریک کے عین نقطۂ نظر کے آگے انہوں نے ماورالنہر کے پاس عظیم الشان اقتصادی انقلاب کو نظر انداز کر دیا۔ جس کو وہ بہت مدد پہنچا سکتے تھے۔

بہر حال انور پاشا سے بہت پہلے یہ تورانی تحریک یقینی طور پر انقلابی تھی کیونکہ شاید ایشیا کے مسلمانوں میں یہ پہلی جمہوری تحریک تھی۔

سید جمال الدین افغانی کی نام نہاد ''پان اسلامی تحریک'' دراصل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عناصر کو تقویت پہونچانے کی تحریک تھی۔ اس زمانے میں یورپ میں وطنی قومیت تصور ایک طرح کا سیاسی مذہب بن گیا تھا اور یورپ کی ہر طاقتور قوم کی طاقت کا راز وطن پرستی کے غلو میں ڈھونڈا جاتا تھا۔ یہی زمانہ ہندوستان میں آزاد اور حالی کی ''حُبِ وطن'' والی نظموں کا ہے۔ وطنیت کے غلوں کا جو ہولناک انجام پہلی عالمگیر جنگ کی شکل میں نمودار ہوا، اس سے ابھی عام لوگ ناواقف تھے ابھی تک عامۃ الناس میں عموماً اور ایشیا کے بستے ہوئے ملکوں میں خصوصاً وطنیت' سیاسی ترقی کا اصلی گُر سمجھی جاتی تھی طبقاتی کش مکش اور معاشی بیماریوں کی تشخیص یورپ میں ہو چکی تھی۔ مگر مشرق کے مسلمان ان تمام معاشی اور اقتصادی تصورات سے ناآشنا تھے۔ اس لئے سید جمال الدین افغانی کی تحریک وطنی قومیت کو ہر جگہ تقویت بخشتی ہے۔ وہ اس لحاظ سے ترقی پسند ہے کہ وہ ہر جگہ خود مختاری اور شاہی اور جاگیر دارانہ نظام پر کاری ضرب لگاتی ہے، اور جمہوری طرز حکومت کی حمایت کرتی ہے۔ اس تحریک کا سب سے اہم نصب العین جمہوریت ہے جو خود بخود ان مختلف قوموں کو ارتقا کی طرف لے جائے گی یہ تحریک ان مشرقی ملکوں میں ایک طرح سے سیاسی قرونِ وسطیٰ کا خاتمہ کرتی ہے، اور جمہوری سرمایہ دار دور کے آغاز کا پیام دیتی ہے۔

ان مختلف اسلامی قومیتوں میں کسی قسم کے سیاسی اتحاد یعنی کسی نہ کسی طرح کے وفاق کا سوال بھی سید جمال الدین افغانی کے پیش نظر ضرور تھا۔ اس وفاق کی ان کے یہاں کوئی مرکزی یا مقصود بالذات حیثیت نہیں۔ یہ وفاق دراصل مختلف اسلامی قومیتوں کی طاقت کے ایک ایسے اجتماع کا تصور تھا، جس کے ذریعے مغرب کی سرمایہ دار شہنشاہیت کا خود اس کے ہتھیاروں سے مقابلہ کیا جائے اس وفاق کے تصور کی بنیاد سید جمال الدین افغانی کے یہاں اسلامی یا مذہبی نہیں بلکہ دراصل سیاسی تھی۔ اس کا قیام دائمی نہیں بلکہ ہنگامی ضروریات کے باعث تھا۔ اور اقبالؔ نے بھی جہاں کہیں اتحاد اسلامی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سے کوئی پان اسلامی ریاست ہرگز مراد نہیں ہے۔ بین الاقوامی اتحاد اسلامی جو مشرق قرب اور مشرق وسطیٰ میں بڑھتی ہوئی سامراجیت کے خلاف ایک سیاسی فصیل بن سکے چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لیکر تابخاکِ کاشغر

تو اس شعر کا سنگ بنیاد لفظ ''پاسبانی'' ہے۔ وطنیت کا جو جواز سید جمال الدین افغانی کی تحریروں میں ملتا ہے۔ وہ البتہ اقبالؔ کے یہاں نہیں کیونکہ اقبالؔ کے نزدیک اسلامی بین الاقوامیت جو کچھ عرصے کے بعد ایک طرح کی اسلامی اشتراکیت بن گئی، بجائے خود ایک سیاسی وحدت ہے۔

تحریک اتحادِ اسلامی یا پان اسلامی تحریک میں بہت جلد ترکی کے سلطان عبدالحمید خاں نے یہ دیکھ لیا کہ اس سے اگر جمہوری اور انقلابی عناصر الگ کر دئے جائیں تو اسے ایک طرح کی اسلامی شہنشاہیت کے پرچار کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سلطان نے سید جمال الدین افغانی کو بلا کے ایک طرح کی نظر بندی کے عالم میں رکھا۔ اور ان کے خیالات کو توڑ مروڑ کے ایک ایسی رجعت پسند پان اسلامی تحریک شروع کی جو افغانی کی تعلیم کے بالکل خلاف تھی۔ پان اسلامی تحریک کو انہوں نے اپنے استحکام اور اپنی رجعت پسند داخلی اور خارجی حکمت عملی کے استحکام کے لئے استعمال کیا، اور اس سے یقینی طور پر وہ تحریک خلافت متاثر ہوں جو ہندوستان کے غلام مسلمانوں میں گزشتہ جنگ کے بعد بہت مقبول ہوئی۔ اس دوسری سرمایہ دار شہنشاہیت پسند تحریک پان اسلامیت یا تحریک خلافت میں واحد اخلاقی قدر تحریک آزادی یعنی یورپ کے سامراج سے آزادی کی تحریک تھی۔

اسی دوسری پان اسلامی تحریک کی یورپ اور خصوصاً برطانیہ کے سامراج نے شروع شروع میں بہت مخالفت کی، مگر برطانوی خارجی حکمت عملی جس کو ہر نقصان پہونچانے والے حربے سے اپنے فائدے کا کوئی نہ کوئی پہلو نکال لینے میں کمال حاصل ہے اسے بھی اپنے مطلب کے لئے بروئے کار لانے میں ناکامیاب نہیں ہوئی، چنانچہ میثاق سعدآباد کی سرپرستی کر کے اس نے اطالیہ کے خلاف ایک محاذ تیار کر لیا اطالیہ کی فاشطیت اس زمانے میں اسلامی ممالک سے بُری طرح ''عاشقی'' کر رہی تھی اور مسولینی لی بیا میں ''تیغ اسلام'' گھما رہا تھا۔ اس کے بعد دوسری جنگ عظیم میں جب جرمنی کے شکست کے آثار بہت زیادہ نمایاں ہو گئے اور یہ اندازہ ہونے لگا کہ جنگ کے بعد روس پرانی دنیا کی سب سے زیادہ طاقتور حکومت بن جائے گا تو ''عرب لیگ'' کی سرپرستی کا سلسلہ شروع ہوا۔ اگر امریکہ کے سرمایہ یہودیوں اور خود لیبر پارٹی کے بعض یہودی ذہنی فائدوں مثلاً پروفیسر لاسکی نے فلسطین کے معاملے میں عرب لیگ کے احساسات اور معاشی مفادات کی مخالفت شروع کی تو برطانوی خارجی حکمت عملی نے ''میانہ روی'' کا عمل شروع کیا۔ اور اس میانہ روی کے سلسلے میں اگر فلسطین پر برطانوی اقتدار باقی رہ جائے تو کیا کہنا۔ ایک اہم برطانوی فوجی بندرگاہ اور ایک اہم فوجی مرکز فلسطین میں برطانوی سلطنت کی شہ رگ کی حفاظت کے

لئے بہت کام آئے گا۔

قصہ مختصر اس دوسری پان اسلامی تحریک، یعنی ''شہنشاہی'' اور سرمایہ دار پان اسلامی تحریک کا اقبال کی اتحاد اسلامی کی تجاویز سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس دوسری تحریک کا تعلق دنیا کے مالی سرمائے سے ہے'' دین اسلام سے نہیں، اور نہ اسلامی اقتصادیات سے ہے۔

اقبال کی پان اسلامی تحریریں، خواہ وہ نثر میں ہوں یا نظم میں، تین نوعیتوں کی ہے (۱) وہ نظمیں، اشعار یا تحریریں جن میں مختلف اسلامی ممالک کی تمدنی قدروں کا ذکر ہے، ان کی توصیف یا تنقید ہے (۲) وہ اشعار یا تحریریں جن میں مختلف اسلامی ممالک کے سیاسی اور تمدنی مسائل پر تبصرہ ہے (۳) ایک طرح کے اتحاد اسلامی کی طرف اشارہ ہے، جس سے اس اتحاد کا مقصد ایک واحد سیاسی مملکت قائم کرنا ثابت نہیں ہوتا۔

اسلامی ممالک کی تمدنی قدریں

تمدنی قدروں کا اندازہ اقبال اکثر آثار قدیمہ سے کرتے ہیں۔ اقبال کی پہلی اسلامی نظم ''سسلی'' پر ہے، یہاں آثارِ قدیمہ مرئی نہیں غیر مرئی ہیں۔ اس میں سسلی کے اسلامی دور کی شانِ جلالی کا بھی ذکر ہے، جیسے۔

زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے
شعلۂ جانسوزِ پنہاں جن کی تلواروں میں تھے

لیکن یہ ''تلوار'' محض وہ تلوار نہیں ہے۔ جو انسان کا خون بہاتی ہے، یہ تمدن اور وقت اور اس تقدیر کی تلوار ہے جو وقت ہے، سسلی کا نارمن تمدن اور اس میں بھی خصوصیت سے فریڈرک ثانی کے زمانے کا تمدن وہ دھارا ہے جو اسلام کے فلسفے کی حرکیت اور اسلامی منطق کے تجرباتی سلسلے کو یورپی نشاۃِ ثانیہ سے ملاتا ہے، سسلی کے فریڈرک نے جو یونیورسٹی نیپلز میں قائم کی تھی، وہ مشرق اور مغرب کے اشتراک تمدن اور نشاۃِ ثانیہ کے ذہنی انقلاب میں ایک ایسا خاص درجہ رکھتی ہے جس کے نہ صرف مستشرقین بلکہ عام یورپی مورخین معترف ہیں'' ''تلوار'' اسی ذہنی تلوار کا نام ہے جس نے قرونِ وسطیٰ کو یورپ میں ختم کیا اور نشاۃِ ثانیہ کا آغاز کیا:۔

ایک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصرِ کہن کو جن کی تیغ ناصبور

مُردہ عالم زندہ جن کی شورشِ قم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیر توہم سے ہوا

''بلادِ اسلامیہ'' جس سے بانگِ درا کا حصہ سوم شروع ہوتا ہے، اس میں آثار قدیمہ زیادہ مرئی ہیں۔ اس لئے ماضی کا جاہ وجلال خوہ وہ اخلاقی ہو یا غیر اخلاقی زیادہ نمایاں ہے۔ اس میں دلّی کے ''خیر الامم کے تاجدار'' اور بغداد کے ''جانشینان پیمبر'' مجموعی طور پر قابلِ ذکر سمجھے گئے ہیں اور ماضی سے استقبال کے لئے کوئی اخلاقی درس نہیں اخذ کیا گیا۔ لیکن یہ الزام اگر قسطنطنہ پر عاید ہوتا ہے تو قرطبہ پر وارد نہیں ہوتا، جس کے آثار میں تمدنی پیام بری اور تمدنی تسلسل کی اخلاقی قدر موجود ہے۔

اس زمانے میں اقبال ''شاہی'' سے کسی قدر مرعوب ضرور تھے، حالانکہ بعد میں فقر نے شاہی کی جگہ لے لی۔ ''گورستانِ شاہی'' میں یہ شعر ہے۔

دل ہمارا یا د عہد رفتہ سے خالی نہیں
اپنے شاہوں کو یہ اُمت بھولنے والی نہیں

بانگِ درا ہی میں ''قرب سلطان'' ایک نظم ہے۔ ایسے معاشرے میں جہاں شاہی باقی ہو اقبآل نے حافظ کے ایک مصرع اور ایک شعر کے ذریعہ یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ پہلے تو یہی مسلک اختیار کرنا چاہئے کہ شاہی سے دور رہے۔

یہی اصول ہے سرمایہ سکونِ حیات　　　　گدائے گوشہ نشیں تو حافظا مخروش

لیکن اگر قرب سلطانی ہی کا شوق ہے تو ہمیشہ نیک نیتی برتنا چاہئے۔

جملِ نور تجلی است رائے انور شاہ　　　　جو قربِ اوطلبی درصفائے نیت کوش

باوجود ''فقر'' کے فلسفے کو کمال تک پہونچانے کے اقبال کسی نہ کسی طرح کی شاہ پرستی سے آخر تک اپنے دماغ کو چھٹکارا نہ دلا سکے۔ چنانچہ امان اللہ خاں نادر خاں شاہ افغانستان، ظاہر شاہ یہانتک کہ فرمانروائے بھوپال کو مخاطب کر کے انہوں نے نظمیں لکھیں۔ اقبآل کی حمایت میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اُن کی ان نظموں سے مدح کا پہلو بالکل خارج ہوتا گیا اور موعظمت اور عمل کا پہلو بڑھتا گیا۔ لیکن موعظت اور خیر کی تلقین سعدؔی کی زبانی اچھی معلوم ہوتی ہے اور سعدؔی کے زمانے کے لحاظ سے موزوں بھی تھی۔ بادشاہوں کا ذکر، اور ان کا گوارا کرلیا جانا ہی اقبال کی انقلابی تعلیم میں ہارج ہوتا ہے،

اور اس سے ایک ایسا تضاد پیدا ہوتا ہے جس کی تاویل نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح جاوید نامے میں "کاخ سلاطین مشرق" آن سوئے افلاک واقع ہے اور غضب تو یہ ہے کہ ٹیپو سلطان اور ابدالی کے ساتھ اقبال نے نادر شاہ ایرانی کو بھی اس کاخ میں جگہ دی ہے۔ قوت کے نمودِ محض کو اگر واحد اخلاقی خوبی قرار دیا جائے تب تو شاید نادر کا اس کاخ میں مقام نکل آئے ورنہ اشتراکی تو کیا اسلامی اخلاقی قدریں بھی کسی ایسے بادشاہ کو آں سوئے افلاک جگہ نہیں دے سکتیں جس نے دہلی میں قتل عام کرایا ہو، اور پھر ایسے بادشاہ کے متعلق یہ کہنا "نادر آں دانائے رمزِ اتحاد" یا تو مجھے اقبال کا نقطۂ نظر سمجھنے میں یہاں غلط فہمی ہوئی ہے یا اس سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے۔ اگر جدید ایران کا رمز "شاہی" ہی میں ڈھونڈنا تھا تو اقبال کو اور کوئی شخص مل جاتا۔

بہر حال جہاں تک "آثارِ قدیمہ" کا تعلق ہے، اقبال کی توصیف وتعریف خیر وشر کے اخلاقی معیار کی ایسی زیادہ پابند نہیں اور خیر وشر سے زیادہ اقبال کی نگاہیں طاقت کے مظہر سے مسحور ہو جاتی ہیں۔ انہیں یاد نہیں رہتا کہ اُن کے بنیادی فلسفے کے تحت جب تک طاقت کو خیر وشر کی کسوٹی پر نہ آزمایا جائے اُس کو مسخر نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح سلطانِ محمود کے مزار پر وہ طاقت کے تصور سے مسحور ہو جاتے ہیں۔

تُربتِ سلطانِ محمود است ایں	گنبدے در طوفِ او چرخ بریں
دشت دور لرزنداز یلغارِ اُو	برقِ سوزاں تیغ بے زنہارِ اُد

غنیمت یہ ہے کہ لشکرِ محمود کے ساتھ وہ نکتہ سنجِ طوس (فردوسی) کو نہیں بھولتے ہیں مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنے "سفرِ افغانستان" میں سلطان محمود کے مزار پر اپنے احساسات کا تو ذکر کیا ہے لیکن اقبال کے ردِ عمل کا کوئی خاص ذکر نہیں کیا۔ وہ لکھتے ہیں "حکیم وشاعر اقبال کو حکیم وشاعر سنائی کے مزار دیکھنے کا سب سے زیادہ اشتیاق تھا اور حکیم سنائی کی جلالت شان سے کون واقف نہیں، ہم سب اس منظر سے متاثر تھے، مگر ہم میں سب سے زیادہ اثر ڈاکٹر اقبال پر تھا، وہ حکیم ممدوح کے سرہانے ہوکر بے اختیار ہوگئے اور دیر تک زور زور سے روتے رہے۔" بہر حال اس سے یہ تو اندازہ ہوتا ہے کہ باوجود قوتِ محض کے سحر کے جو طاقت اقبال کے قلب تک اثر کرتی تھی وہ فقر کی طاقت تھی۔ دوسری طاقت یعنی "جلال کی طاقت اُن کے کلام میں محض سحر باطل ہے، اور جمال کی طاقت ہی اصل اور بنیادی طاقت ہے۔ وہ حکیم سنائی اور اپنے آپ میں بہت سی مشترک اور متوازی صفتیں پاتے ہیں، اور اس طرح ایک ایسے سلسلے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو تفکر کو باطن کی طرف اور مادے سے گریز کے بجائے مادے کے مہتاب اور اس کی تسخیر کی طرف لاتا ہے۔

من از پیدا او زپہناں درسرور　　　　ہردوارا سرمایہ از ذوق حضور
او نقاب از چہرۂ ایماں کشود　　　　فکر من تقدیر مومن وانمود
ہردوارا از حکمت قرآں سبق　　　　اوزِ حق گوید میں از مردانِ حق

کہیں کہیں اس قوت پرستی میں قومی اور اجتماعی تعمیر کے بنیادی اور اخلاقی اصول ملتے ہیں مثلاً اسی نظم ''مسافر'' میں احمد شاہ ابدالی کا پوراذکر بحیثیت ''موسس ملت افغانیہ'' ہے اور اصلی تعریف محض یہ ہے۔

از خمیر ش ملتے صورت پذیر

اس سلسلے میں طاقت کا نفسیاتی تجزیہ مسئلہ خودی کے ذریعے کیا ہے، خودی کو اپنا آئینہ بنا کے ساری دنیا کو اس آئینے میں دیکھنا قوت کی اصلی تسخیر ہے۔

اے خوش آں کو از خودی آئینہ ساخت
دندراں آئینۂ عالم راشناخت

اس نظم میں اور اسی طرح جاوید نامہ میں احمد شاہ ابدالی کی تعریف ہرگز ہرگز فاتح پانی پت کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ ملت افغانیہ کو منظم کرنے والے کی حیثیت سے ہے ایک ایسے شخص کی حیثیت سے ہے جس نے قبائل کے تصور کو مٹا کے قومیت اور مملکت کے تصور کو افغانستان میں رائج کیا۔

مسجد قرطبہ میں بھی اسی طرح جہاں اصل انسان اور کائناتی قدریں ہیں وہاں اسلامی تمدنی قدریں بھی ہیں۔

آہ وہ مردانِ حق وہ عربی شہسوار　　　　حاملِ خلقِ عظیم صاحبِ صدق ویقیں
جن کے لہو کے طفیل آج بھی اندلسی　　　　خوش دل وگرم اختلاط سادہ وروشن جبیں
آج بھی اس دیس میں عام ہے چشم غزال　　　　اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دلنشیں

''نغمہ سار بانِ حجاز'' اور وہ کھجور کا درخت جو عبدالرحمٰن نے اندلس میں کاشت کیا تھا، تمدن کے رومانی رمز ہیں اور اُن سے متاثر ہونے کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ عبدالرحمٰن کی کھجور والی نظم کا ڈاکٹر نکلسن نے بھی انگریزی میں بڑی خوش اسلوبی سے ترجمہ کیا ہے۔

اس کے بعد وہ اشعار یا تحریریں ہیں جن میں مختلف اسلامی ممالک کے تمدن یا ان کے سیاسی اخلاقی اور سماجی مسائل پر تبصرہ ہے۔ یہ تبصرہ محض اسلامی ممالک کی حد تک محدود نہیں۔ روس اور ہندوستان پر بھی اقبال نے اکثر تبصرہ کیا ہے۔ اس لئے ہم یہاں پہلے اسلامی ممالک کا ذکر کریں گے۔

عرب اور حجاز کی حد تک تو تمدّنی تنقید سے زیادہ مذہبی عقیدت کا عنصر کار فرما نظر آتا ہے۔ ''پس چہ باید کرد'' میں البتہ عرب سیاسیات پر تبصرہ ہے 'صحرا میں آبادیوں کی دوری، مگر تمدّن کی ہم آہنگی اجتماعیت اور اتحاد کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

کار خودرا اُمتاں بُرد ندپیش
تو ندانی قیمت صحرائے خویش

عربوں کے باہمی اتحاد، ایک سچی اور اصلی عرب لیگ کے تصور کی بھی انہوں نے ضرورت محسوس کی تھی۔ جس زمانے میں اقبال نے ''پس چہ باید کرد'' لکھا ہے اتحاد عرب کی تحریک مصر عراق اور فلسطین میں کافی زور پکڑ چکی تھی' حالانکہ خود جزیرہ نمائے عرب، حجاز، فلسطین اور شمالی افریقہ کے دوسرے عرب ممالک میں ابھی اس تحریک کی ضرورت کا احساس اس وجہ سے نہیں تھا کہ موجودہ سیاسی اور معاشی تقاضاوں سے ان ملکوں کے باشندے بڑی حد تک ناواقف تھے۔ چنانچہ اقبال نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اُمتے بودی اُمم گردیدۂ بزمِ خودرا خودزہم پشیدۂ

لیکن عرب لیگ اس قسم کی نہ ہو کہ جس کے پردے میں یورپ سرمایہ داری اپنا اُلو سیدھا کرنا چاہے، اس طرح وحدت نہیں بلکہ افتراق ظہور میں آئے گا۔

اے زافسونِ فرنگی بے خبر فتنہ ہادر آستینِ اونگر
ازفریب اداگر خواہی اماں اشترانش راز حوض خود براں
حکمتش ہر قوم رابے چارہ کرد وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد
تا عرب درحلقۂ دامش فتاد آسماں یکدم اماں اور انداد

اسی طرح اتحاد عرب کے اصلی معنی عرب کی جغرافیائی وحدت کے نہیں بلکہ اجتماعی خودی کے احساس کے ہیں، عرب کی جغرافی وحدت بھی اقبال کے نزدیک اسی قدر قابل اعتراض ہے جیسے ہندوستان کی۔

بگذار دشت درد کوہ ودمن خیمہ راندروجودِ خویش زن

مغرب کے جدید تمدّن کا احتساب اس تمدّن کی معاشی یا ذہنی غلامی کے عالم میں نہیں ہوسکتا۔ اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اس تمدّنی وحدت کا اندازہ کرنا ضروری ہے جو تاریخ کے تسلسل میں پوشیدہ ہے، اور جس میں تمدّن عرب اور یورپ کے جدید تمدّن میں بھی تسلسل کا رشتہ ہے۔

عطر حاضر زادۂ ایام تُست مستی آواز مۓ گلفام تُست

مردِ صحرا پختہ تر کن خام را　　　　بر عیارِ خود بزن ایام را

ترکی کی حد تک اقبالؔ کے ردِّ عمل کے دو پہلو ہیں، ترکی کی تحریک آزادی کے وہ بہت بڑے حامی ہیں، اور اسی طرح تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر کے اور اس لحاظ سے اتاترک کی اُن کے دل میں بڑی وقعت ہے سیاسی اور معاشی سطحوں پر ترکی نے یورپ کی بڑھتی ہوئی سامراجیت کا سیلاب جس طرح روکا اس کی انہیں بڑی قدر ہے۔ ایک طرح سے ''طلوعِ اسلام'' کا موضوع یہی ہے۔

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کردیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

اور

ربودِ آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گُل سے اپنا ہم سفر پیدا

اگر آزادی کی قیمت خلافت کی قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے اور اس مسئلے میں اقبال سعید حلیم پاشا کے بالکل ہم خیال تھے۔

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

اور زیادہ تفصیل ''دیوزۂ خلافت'' میں ہے

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟　　　　خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے　　　　مسلماں کو ہے ننگ وہ بادشاہی

اسی طرح مصطفٰے کمال کو ۱۹۲۲ء والی نظم میں آزادی کی جدوجہد کے لئے لامتناہی حرکت کی تلقین کی ہے خواہ اس کا تعقل ہو سکے یا نہ ہو سکے، تلقین نظیری کے اس شعر سے کی ہے۔

ہر کجا راہ دہد اسپ براں تاز کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بہ تدبیر شدیم

لیکن جب ترکی نے مغرب کی ذہنی غلامی قبول کر لی تو اقبال نے بیشک سخت نکتہ چینی کی ہے۔ ترکوں نے جغرافی وطنیت تو نہیں لیکن "تورانی نسلیت" کو اپنا قومی معیار بنایا۔ اور اقبال نے اس پر تنقید کی ہے۔ تورانی نسلیت کے ساتھ ہی ساتھ یورپ کی محض معاشری زندگی کی تقلید کسی قوم کے قوائے عملی کی تجدید نہیں کر سکتی۔ کیونکہ تقویم حیات یا ماضی کو محض دہرانا یا تاریخی تقلید قومی زندگی نہیں بلکہ موت کی طرف لے جاتی ہے۔ چنانچہ سعید حلیم پاشا کی زبانی یہ اشعار کہلوائے ہیں:۔

مصطفیٰ کو از تجددمی سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود

نو نگر دو کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات

ترک را آہنگ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنہ افرنگ نیست

سینہ او را دمے دیگر نمود
در ضمیرش عالمے دیگر نمود

لا جرم با عالم موجود ساخت
مثلِ موم از سوز ایں عالم گداخت

طرفگی ہا در نہادِ کائنات
نیست از تقلید تقویم حیات

اسی تقلید کی وجہ سے ان کا خیال ہے کہ مصطفیٰ کمال اور رضا شاہ دونوں میں اس رہبر کامل کے صفات نہیں جو مغرب کے سامراج سے مشرق کی نجات کا باعث ہوگا۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ترکی کی لاطینی اور لادینی دونوں اقبال کے یہاں محض تقلید ہیں۔ اور ان سے نئی زندگی کی پرورش نہیں ہو سکتی۔

فلسطین سے اقبال کو بہت دلچسپی تھی، جناح کے نام ایک خط میں وہ لکھتے ہیں "مسئلہ فلسطین مسلمانوں کے ذہن کو بہت متاثر کر رہا ہے۔۔ ذاتی طور پر میں ایک ایسے مقصد کے لئے جیل جانے کے لئے تیار ہوں جو اسلام اور ہندوستان دونوں کو متاثر کرتا ہے، مشرق کے دروازے ہی پر ایک مغربی (عسکری) مرکز دونوں (یعنی اسلام ہندوستان دونوں) کے لئے بہت خطرناک ہے"

فلسطینی عرب سے اقبال نے صاف صاف کہا ہے کہ کسی مغربی دولت سے انصاف کی توقع رکھنا عبث ہے۔ کیونکہ مغرب کے مہاجنی نظام میں یہودی مہاجنوں کو بڑا دخل ہے (آج جنگ کے بعد امریکہ اور انگلستان کی حکمتِ عملی اس حقیقت کی طرف پھر اشارہ کر رہی ہے) اور آزادی کی اصلی امید اپنی خودی اور ارادۂ آزادی کو بیدار کرنے میں ہے۔

تری دوانہ جینوآ میں ہے نہ لندن میں
فرنگ کی رگِ جاں پنجۂ یہود میں ہے
سُنا ہے میں نے غلامی سے اُمتوں کی نجات
خودی کی پرورش و لذّت نمود میں ہے

انگریز اگر یہودیوں کا ساتھ دیتے ہیں تو اس لئے کہ فلسطین میں ایک عسکری مرکز قائم کریں جو سلطنت برطانیہ کے مزید استحکام کا باعث ہو، موجودہ جنگ سے پہلے ہی اقبال نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہے خاکِ فلسطین پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اصل عرب کا ؟
مقصد ہے ملوکیت افرنگ کا کچھ اور
قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد ورطب کا

اسی طرح ''تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سودخوار'' والی نظم جونی تشے کے زیر اثر لکھی گئی ہے، یہودیوں کی بحیثیت نسل یا بحیثیت گروہ انسانی ہرگز مخالفت نہیں کرتی، اس کا مقصد یہ اشارہ ہے کہ یورپ کے مہاجنی نظام میں یہودی مہاجنوں کے سرمایہ کو بہت دخل ہے۔

مسئلہ فلسطین پر اقبالؔ نے جو بیان شائع کیا تھا۵ اس میں لکھتے ہیں فلسطین میں یہود کے لئے ایک قومی وطن کا قیام تو محض ایک حیلہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقامات مقدس میں مستقل انتساب اور سیادت کی شکل میں ایک مقام کی متلاشی ہے۔''

مصر کو قوت کی تبلیغ کی ہے، اور یہی اہل مصر کے نام ابوالہول کا پیغام ہے۔ ایران کی حد تک بھی انہیں وہی شکایت ہے جو ترکی سے ہے یعنی سیاسی بیداری کے ساتھ ساتھ تقلید اور عیش پرستی،

کشتۂ نازبتانِ شوخ و سنگ
خالق تہذیب و تقلید فرنگ

جس طرح ترکی میں تورانی نسلیت کی تحریک زور پکڑ رہی تھی، اسی طرح ایران میں پرانے ساسانی اور ہنی منشی اقدار تمدن کو واپس لانے کی تحریک تھی، جس کا لازمی نتیجہ تھا کہ وہ عربی اور اسلامی قدروں سے

متنفر ہو رہے تھے، اقبالؔ کا کہنا یہ ہے کہ یزدجرد کے زمانے میں قدیم ایرانی تہذیب دم توڑ رہی تھی، اس وقت عربوں نے اسے نئی زندگی عطا کی:۔

پیری ایراں زمانِ یزد جرد — چہرۂ ادبے فروغ ازخونِ سرور
تازِ صحرائے رسید ش محشر ے — آنکہ داد اور راحیاتِ دیگرے

لیکن ان اسلامی ممالک میں سب سے زیادہ جس کا ذکر اقبالؔ کے یہاں آتا ہے وہ افغانستان ہے، وہ ہرگز عبداللہ سندھی کی طرح یہ نہیں چاہتے تھے کہ افغانستان ہندوستان پر حملہ کرے یا ہندوستانی مسلمان افغانستان کے ساتھ مل کے کوئی ریاست قائم کریں لیکن ایک تو قربت اور دوسرے افغانستان میں ''سخت کوشی'' کی صلاحیت دیکھ کے اقبال بار بار اس ملک میں دلچسپی لیتے ہیں، ایشیا والوں کی خاص کمزوریاں یعنی جہالت، تعصب اور بے عملی بھی افغانستان میں بدرجہ اتم موجود ہے اس لئے ان کو نصیحتوں کا رخ بار بار افغانستان کی طرف پھر جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اقبال کے کلام، خصوصاً فارسی کلام کو ہندوستان کے باہر اگر کسی ملک نے قدر کی نگاہوں سے دیکھا تو وہ افغانستان تھا ایران کی جدیدیت اور ماضی پرستی کا عجیب وغریب مرکب نقطۂ نظر نہ اقبال کی اسلامیت کو اچھی طرح اپنے لئے استعمال کرسکتا ہے نہ اس کے اجتہاد اور حرکیت کو افغانستان ہی واحد ایشیائی ملک ہے۔ جس نے اُن کی زندگی میں اُن کی قدر کی اور انہیں مہمان بلایا: افغانستان سے اقبال کو ایک طرح کی محبت تھی۔

پیام مشرق کا انتساب امیر امان اللہ خاں کے نام ہے۔ اس زمانے تک امیر امان اللہ خاں کا سب سے بڑا کارنامہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ انہوں نے ۱۹۱۹ء میں افغانستان کو انگریزوں کی غلامی سے آزادی دلائی، افغانی قوم کے متعلق اقبال کی رائے ''اس پیش کش'' میں یہ ہے:۔

ملت آورۂ کوہ ودمن — دررگ اوخون شیراں موجزن
زیرک ودرئیں تن وروشن جبیں — چشمِ اوچوں جرہ بازاں تیزبیں

ان کا خیال ہے کہ افغانی قوم کی خودی ابھی افغانستان کے کہساروں میں خوابیدہ ہے، اور اس خودی کو مہذب بنانے کی ضرورت ہے۔

قسمتِ خود از جہاں نایافتہ — کوکبِ تقدیر او نا تافتہ
درقہستاں خلوتے ورزیدۂ — رستخیز زندگی نادیدۂ

جان تو بر محنتِ پیہم عبور　　　　کوش درتہذیب افغانِ غیور

وہ ''تہذیب'' جسے سکھانے کی اقبال نے تلقین کی تھی وہ جگمگاتی ہوئی ''تہذیب'' نہیں تھی جس کے سکھانے کی کوشش نے افغانستان میں امان اللہ خاں کی طاقت کا قلع قمع کر دیا۔ امان اللہ خاں صرف یورپ کے لباس، یورپی مدنی زندگی کی جگمگاہٹ، اور شیشے کے گلاسوں اور ناچ کو تہذیب سمجھنے لگے، مگر جس تہذیب کی طرف اقبال نے اشارہ کیا تھا وہ ذہنی اور دماغی تربیت تھی۔ اس عقیدے کی تعلیم کہ زندگی کوشش کا نام ہے اور کامیابی کسی کا پیدائشی حق نہیں ہے، بلکہ یہ بھی کوشش سے حاصل ہوسکتی ہے۔ اس کوشش کا دوسرا نام اپنی ذات اور خارجی دنیا کا علم اور اس کی تسخیر ہے۔ دانشمندی کا مقصد زیادہ کام سے زیادہ خیر کا انتظام کرنا ہے جس ''علم اسما'' کا قرآنِ مجید نے ذکر کیا ہے وہ دراصل علم اشیا ہے۔ اس ''حلیم اشیا'' اس مادی اشیا کے علیم اور اس کی تسخیر ہی نے مغرب کو فروغ دیا ہے۔ بغیر مادی علوم کے دنیا میں زندگی اور دنیا کی قوتوں کی تسخیر ممکن نہیں ہے۔

زنگی جہداست واستحقاق نیست　　　　جز بعلم انفس وآفاق نیست

گفت حکمت راخدا خیر کثیر　　　　ہو کجااین خیر رابینی بگیر

علم اشیا، علم الاسماستے　　　　ہم عصاوہم یدبیضاستے

علم اشیاء اومغرب رافروغ　　　　حکمت اوماست می بندوزدوغ

افغانستان میں جو آزادی کی تحریک آج بھی بارآور ہے وہ دراصل ایک بڑی پرانی تحریک وہ خواہش آزادی کے تاریخی تسلسل کا نتیجہ ہے۔ افغانیوں میں مغلوں کی شہنشاہیت سے آزاد ہونے کی جو تحریک خوشحال خاں خٹک نے شروع کی تھی اس کے بھی اقبال ایسے ہی مداح ہیں جیسے جدید افغانستان کی اس تحریک سے جو انگریزی شہنشاہیت سے سو سال سے زیادہ کے عرصے سے باغی رہ چکی ہے اس صورت میں اقبال کسی پان اسلامی اتحاد کو نہیں بلکہ افغانی قبائلی اتحاد کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم　　　　کہ ہو نام افغانیوں کا بلند

کہوں تجھ سے اے ہم نشیں دل کی بات　　　　وہ مدفن ہے خوش حال خاں کو پسند

اُڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ

مغل شہسواروں کی گرد سمند

پیام مشرق کے تہدیئے میں اقبال نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا کہ زندگی جہداست

واستحقاق نیست'' اس کی مزید تفسیر انہوں نے اس بے مثل نظم میں کی ہے جو ''محراب گل افغان کے افکار'' کے نام سے ضرب کلیم میں شامل ہے۔

محراب گل ایک فرضی کردار ہے اور وہ سیاسی اور فلسفیانہ مسائل جو افغانستان کے اندرونی انقلاب کے لئے ضروری ہیں اقبال نے اس کی زبانی بیان کئے ہیں۔

افغان یا کوئی اور قوم، اگرچہ کہ وہ اپنے آپ کو 'ملت بیضا'' میں سے سمجھتی ہے کسی طرح کوئی ''خاص'' یا ''برگزیدہ'' قوم نہیں ہے، وہ کشمکش حیات، اور عملی اور بے عملی کا تصادم جو اور سب قوموں کی زندگی یا موت کا فیصلہ کرتا ہے، یہاں بھی عائد ہوتا ہے۔ اس قانون سے واقف نہ ہونا ہی موت کا نشانی ہے۔ قوموں کی حدتک فطرت کا قانون اسی دنیا میں بہت جلد جزا اور سزا کا فیصلہ صادر کر دیتا ہے۔ اس لئے طاقت قوم کی زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے۔ قومی طاقت کا جارحانہ ہونا قطعاً ضروری نہیں، لیکن طاقت یقیناً قوم کو دوسروں کی جارحانہ دستبرد سے بچاتی ہے خصوصاً ایسے زمانے میں جبکہ مغرب کی مہاجنی شہنشاہیت یکے بعد دیگرے سب قوموں کو غلام بناتی جارہی ہے طاقت کے احساس کی بڑی سخت ضرورت ہے ورنہ

حقیقت ازلی ہے رقابت اقوام ۔۔۔ نگاہ پیر فلک میں نہ میں عزیز نہ تو

انقلاب محض مذہبیت اور دعاؤں سے نہیں آسکتا، اس کے لئے عمل اور قومی خودی تعمیری تغیر کی ضرورت ہے۔

تری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی ۔۔۔ مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے
تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا ۔۔۔ عجب نہیں ہے کہ یہ چارسو بدل جائے
تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری ۔۔۔ مری دعا ہے تری آرزو بدل جائے

یوں تو اقبال نے افغانستان کے تین بادشاہوں، امان اللہ خاں، نادر خاں، غازی اور ظاہر شاہ کو مخاطب کیا ہے۔ اور انہیں صلاح کی تلقین کی ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ افغانستان کی حدتک اصلی تجزیہ یہ تھا کہ کوئی مرد فقیر ہی اس ملک کو حقیقی انقلاب سے روشناس کرائے گا۔

قوموں کی تقدیر وہ مرد درویش
جس نے ڈھونڈی سلطان کی درگاہ

ایسا ہی مردِ فقیر جو غالباً غریب اور محنت کرنے والے طبقے سے پیدا ہوگا اقبال نے کہا تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا اصلی لیڈر جب پیدا ہوگا وہ بھی ایسے ہی طبقے پیدا ہوگا) شجاعت، کردار، اخلاق، اور فقر کی

اور تمام خوبیوں کی وجہ سے رہنمائی کے قابل ہوگا۔

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا
شباب جس کا ہے بے داغ ، ضرب ہے کاری
اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر
اگر ہو صلح تو رعنا غزال تاتاری
خدا نے اس کو دیا ہے شکوہِ سلطانی
کہ اس کے فقر میں ہے حیدری وکرّاری
نگہِ کم سے نہ دیکھ اسکی بے کلاہی کو
یہ بے کلاہ ہے سرمایۂ کلہٗ داری

ہمت اس نوجوان افغانی رہبر کی سب سے بڑی کرداری خصوصیت ہوگی وقت جوتلوار کی طرح ہے، اور جب یہ تلوار چلتی ہے تقدیر بناتی جاتی ہے، محض ہمت سے تسخیر کیا جاسکتا ہے۔ اس نوجوان رہبر کو ہر طرح کی رومانیت سے بلند تر ہونا پڑے گا کیونکہ رومانیت ہمت کا ساتھ نہیں دے سکتی۔

مردِ بے حوصلہ کرتا ہے زمانے کا گلہ — بندۂ حر کے لئے نشتر تقدیر ہے نوش
نہیں ہنگامۂ پیکار کے لائق وہ جواں — جو ہوتا نالۂ مرغان چمن سے مدہوش

یہ رہبر مذہبی اور روحانی قدروں کا قائل ہوگا، لیکن مذہب کو امیروں کے ہاتھوں ''افیونی خصائص'' کا شکار نہیں بننے دے گا۔ معاشی انقلاب کے بغیر وجدانی انقلاب مکمل نہیں ہوسکتا۔

اے شیخ امیروں کو مسجد سے نکلوا دے
ہے ان کی نمازوں سے محراب ترش ابرو

''افیونی خصائص'' رکھنے والا مذہب جو سرمایہ داری اور طبقاتی ناہمواری کا پردہ دہ ہے' وظاہری اور نہ باطنی قوائے خودی کی پرورش کرسکتا ہے۔

کرسکتی ہے بے معرکہ جینے کی تلافی
اے پیر حرم تیری مناجاتِ سحر کیا؟

ممکن نہیں تقلید خودی خانقھوں سے

اس شعلۂ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شرر کیا

اس انقلاب کا جو معاشی بھی ہے اور وجدانی بھی، تقاضا یہ ہے کہ دنیا اور عقبیٰ دونوں کے تصورات سے تقلیدی اور غیر زندگی بخش عناصر مٹا دیئے جائیں۔

دینا ہے روایاتی، عقبیٰ ہے مُناجاتی

دربار دوعالم را، ایں است شہنشاہی

''مسافر'' کی شانِ نزول مختلف ہے وہ ''نادر افغان شہ درویش خو'' کی دعوت پر افغانستان کے سفر کی یادگار ہے۔ اس نظم میں اگر چہ نادر شاہ اور ظاہر شاہ کے نام نصیحتیں ہیں، اور ان میں اقبال نے وقت خودی، قوت اور فقر کے متعلق اپنے عالم خیالات کا اعادہ کیا ہے، لیکن افغانی قوم کے لئے اس میں کوئی پیام نہیں اس کے برعکس ''جاوید نامہ'' کی تحریر کے وقت افغانی خانہ جنگی کی یاد تازہ تھی جو امان اللہ خاں کے زوال بچہ سقہ کی حکومت، اور بالآخر نادر خاں غازی کی فتح پر ختم ہوتی ''کاخِ سلاطین مشرق'' میں احمد شاہ ابدالی سے گفتگو کرتے وقت افغانستان کے قبائلی نفاق، جہالت، قومی خودی سے غفلت اور افغانیوں کی حرص وطمع کا اقبال کو تکلیف دہ حد تک احساس ہے۔

اُمتاں اندر اخوت گرم خیز — او برادر با برادر درستیز

بے خبر خود راز خود پرداختہ — ممکنات خویش راناشناختہ

مردِ رہرو ابمنزل راہ نیست — از مقاصد جانِ او آگاہ نیست

ابدالی کی زبانی اقبال نے جواب میں وہ کہلوایا ہے جو وہ خود نہیں کہنا چاہتے تھے، یعنی جغرافی محل وقوع کی وجہ سے افغانستان کی ایشیا میں وہ حیثیت ہے جو دل کی بدن میں ہوت ہے۔

آسیا یک پیکر آب و گل است — ملّت افغان دران پیکر دل است

از فسادِ او فسادِ آسیا — درکشادِ او، کشادہ آسیا

جو نصیحت اقبال نے امان اللہ خاں کو کی تھی ''علم اشیا علم الاسماستے'' اس کی امان اللہ خاں نے اپنی داخلی حکمتِ عملی میں کوئی پروا نہ کی تھی بجائے علوم وفنون کو مغرب کے تمدن اور ارتقاء کا اصلی راز سمجھنے کے امان اللہ خاں نے محض مغربی معاشری زندگی کی جھوٹی جگمگاہٹ کو مغربی تمدن سمجھ رکھا تھا، جس کا نتیجہ خود اس کے

اپنے ہی زوال کی صورت نہیں بلکہ اپنی قوم کی ابتلا کی صورت میں ظاہر ہوا، اقبال نے یہاں ابدالی کی زبانی اس نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کی ہے۔ مغرب کی اندھی تقلید کے بجائے مغربی تمدن کو تنقیدی نگاہ سے پرکھنے اور خوب وزشت میں امتیاز کرنے کی ضرورت ہے۔

مشرق راز خود برو تقلید غرب		بیدایں اقوام را تنقید غرب
قوتِ مغرب نہ از چنگ ورباب		نے زِرقص و ختران بے حجاب
نے زِ سحر ساحران لالہ روست		نے زعریاں ساق دنے از قطع موست
محکمی اورانہ از لادینی است		نے فروغش از خط لاطینی است
قوت افرنگ از علم و دن است		از ہمیں آتش چراغش روشن است
علم وفن راائے جوان شوخ و سنگ		مغربی باید نہ ملبوس فرنگ

افرنگ کا ذہنی غلام محض ناچ سیکھ لیتا ہے، علم وفن کی طرف توجہ نہیں کرتا

بندۂ افرنگ ازذوقِ نمود		می بروازغریباں رقص وسرور
نقدِ جان خویش در بازو بہ لہو		علم دشوارست می سازد بہ لہو
ازتن آسانی بگیر وسہل را		فطرتِ اودر پذیرو سہلرا

مسلم اور غیر مسلم ہندوستان

ہندوستان کے متعلق بھی اقبال کی دلچسپی برابر باقی رہی، وہ لاکھ وطنیت کو سیاست سے الگ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اگر سیاسی رنگ آہی جاتی ہے، اور اسی سیاسی رنگ میں طبقاتی کشمکش کا اثر کافی ہے ضرب کلیم میں ایک نظم ''گلہ'' ہے:۔

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک		بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مردہ		بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرزمیں ہے
جاں بھی گروِغیر، بدن بھی گرد غیر		افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو		مجھ کو تو یہ گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

اس نظم میں مسلم اور غیر مسلم ہندوستان کی تمیز باقی نہیں رہتی جہاں تک سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کا تعلق ہے اس فرق کے اقبال قائل نہیں ہیں اصلی اختلافات محض روحانی یا زیادہ سائنسی اصطلاح میں تمدنی سطح پر ہے۔ جاوید نامہ کے کاخ سلاطین مشرق میں ٹیپو سلطان ہندوستان کی نمائندگی کرتا ہے

ٹیپو سلطان، جس لہجے میں ہندوستان کے متعلق سوال کرتا ہے، وہ حبِّ وطن کے بڑے پُرخلوص سوز و گداز میں ڈوبا ہوا ہے۔

باز گواز ہندو از ہندوستان
آنکہ باکاہش نیرزو بوستاں
آنکہ اندر مسجدش ہنگامہ مرد
آنکہ اندر دیر او آتشِ فسرد
آنکہ دل از بہراد خوں کردہ ایم
آنکہ یادش رابجاں پروردہ ایم

یہاں پھر ہندو اور مسلمان کی کوئی تمیز نہیں ہے۔ اقبال جواب میں ہندوستان کے باشندوں کی جس سے زیادہ تر ہندو باشندے مراد ہیں ایک ایسی خصوصیت بیان کرتے ہیں جو انہیں دوسری تمام اسلامی قوموں کے باشندوں کے مقابل کمتری عطا کرتی ہے، خصوصیت یہ ہے کہ ہندوستان کے باشندے باوجود یورپ کی سیاسی محکومی کے، ترکی، ایران اور افغانستان کے باشندوں کے برعکس یورپ کی ظاہری اور جھوٹی جگمگاہٹ سے بالکل مرعوب نہیں ہوتے، سیاسی غلامی میں بھی انہوں نے ذہنی غلامی کو گوارا نہیں کیا۔ اس لئے قومی خودی کا جو شعور ہندوستانیوں میں ہے، وہ کسی مسلمان قوم میں نہیں۔

ہند یان منکر ز قانونِ فرنگ
درنگیر و سحر افسون فرنگ
روح رابار گراں آئین غیر
گرچہ آید ز آسماں آئین غیر

جاوید نامہ میں ایک عجیب و غریب مقام آتا ہے، جنت الفردوس میں اقبال کشمیر کے سب سے بڑے مبلغ اسلام سید علی ہمدانی (شاہ ہمدان) سے اصل شاہی (یعنی اصلی سردار) کی یہ خصوصیات سنتے ہیں۔ صرف دو طرح کے سرداروں کی اطاعت واجب ہے یا تو وہ ایسا حاکم یا خلیفہ ہو جسے مسلمان جمہور منتخب کرے۔

یا اولی الامرے کہ، مبنکم شانِ اوست
آیۂ حق حجت وبرہانِ اوست

یا اگر وہ مسلمانوں میں سے نہ ہوتو پھر وہ ایسا خیر پرست آمر ہو جو قوت وحرکت کی اعلیٰ ترین صفات سے متصف ہو، لیکن ساتھ ہی اس میں خلوص اور اخلاقیات کی تمام خوبیاں ہوں۔ اگر وہ ''شہر گیر'' ہوتو ساتھ ہی ''خویشن باد'' ہو۔ مطلب یہ ہے کہ وہ سچا انقلابی ہو جس میں جلالی اور جمالی دونوں طرح کی خوبیاں ہوں۔

یا جواں مردے چوصر صر تندخیز　　شہر گیر د خویش بازاندر ستیز
روزِ صلح از شیوہ ہائے دلبری　　روز کیس کشور کشا از قاہری

یہ اشارہ اشتمالی روس کے پردلتاری آمر کی طرف بھی ہوسکتا ہے' لیکن دوسرے ہی صفحے پر غنی کاشمیری کی زبانی مزید تفصیل ہے' اس قسم کے جوانمرد کی طرف اقبال نے اس وضاحت سے اشارہ کیا ہے کہ اس سے سوائے جواہر نہرو کے اور کوئی مراد نہیں ہوسکتا:۔

ہندراں ایں ذوق آزادی کہ داد؟　　صیدراسودائے صیادی کہ داد؟
آں برہمن زاد گان زندہ دل　　لالۂ احمرز روئے شان خجل
تیز بین پختہکارد سخت کوش　　ازنگاہِ شاں فرنگ اندر خروش
اصل شاں ازخاک دامنگیر است　　مطلع ایں اختراں کشمیر ماست

اقبال کے مجموعی سیاسی تفکر کو پیش نظر رکھ کے اگر ان اشعار پر غور کیا جائے تو شاید اس سے یہ مطلب نکل سکتا ہے کہ ہندوستان کے جن صوبوں میں مسلمان بہت ہی قلیل تعداد میں جہاں کسی طرح مسلمانوں کی خود ارادیت کا دعویٰ اخلاقی طور پر سیاسی دعویٰ نہیں بن سکتا، ان صوبوں میں اگر زمامِ حکومت جواہر لال نہرو جیسے لوگوں کے ہاتھ میں آئے تو انھیں ان کا ساتھ دینا چاہئے جواہر لال نہرو کی شخصیت کو اقبال جس قدر عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اس کا اندازہ اس مضمون سے ہوسکتا ہے[5] جس میں ختم نبوت اور قادیانیت کے متعلق اقبال نے پنڈت جی کے بیانات کا جواب دیا ہے۔ مضمون کے شروع میں وہ لکھتے ہیں ''میرے لئے یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ پنڈت جی کو مشرق کے بلکہ ساری دنیا کے ایک عظیم الشان مسئلہ سے جو دلچسپی ہے میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندوستانی قوم پرست قائد ہیں جنہوں نے دنیائے اسلام کی موجودہ روحانی بے چینی کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔[6]

پنڈت جی کے اعتراضات سے اقبال کو جو تکلیف ہوئی اس کا اظہار انہوں نے اس پیرائے میں کیا ہے جس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس ذہنی تکلیف کا باعث وہ پر خلوص عزت ہے جو ان کے دل میں پنڈت جی کے لئے ہے۔ بہر حال میں اس واقعہ کو پنڈت جی اور قارئین سے پوشیدہ رکھنا نہیں چاہتا کہ پنڈت جی کے مضامین نے میرے ذہن میں احساسات کا ایک دردناک ہیجان پیدا کر دیا یہ جانتے ہوئے کہ پنڈت جی ایک ایسے انسان ہیں جو مختلف تہذیبوں سے وسیع ہمدردی رکھتے ہیں۔ میرا ذہن اس خیال کی طرف مائل ہے کہ جن سوالات کو وہ سمجھنے کی خواہش رکھتے ہیں، وہ بالکل خلوص پر مبنی ہے تاہم جس طریقے سے انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے ایسی ذہنیت کا پتہ چلتا ہے جس کو پنڈت جی سے منسوب کرنا میرے لئے دشوار ہے۔ میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ میں نے قادیانیت کے متعلق جو بیان دیا تھا (جس میں ایک مذہبی نظریہ کی محض جدید اصولوں کے مطابق تشریح کی گئی تھی) اس سے پنڈت جی اور قادیانی دونوں پریشان ہیں، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف وجود کی بنا پر دونوں اپنے دل میں مسلمانان ہند کے مذہبی اور سیاسی استحکام کو پسند نہیں کرتے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہندوستانی قوم پرست جن کی سیاسی تصوریت نے احساس حقائق کو کچل دیا ہے اس بات کو گوارا نہیں کرتے کہ شمالی مغربی ہند کے مسلمانوں میں احساس خود مختاری پیدا ہو۔ میری رائے میں ان کا یہ خیال غلط ہے کہ ہندوستانی قومیت کے لئے ملک کی مختلف تہذیبوں کو مٹا دینا چاہئے، حالانکہ ان تہذیبوں کے باہمی عمل و اثر سے ہندوستان ایک ترقی پذیر اور پائیدار تہذیب کو نمو دے سکتا ہے۔ ؎

جواہر لال نہرو کی بہت سی رایوں میں اقبال کو اور ان مسلمانوں کو اختلاف رہا جو مسلم لیگ کے نقطۂ نظر کے قائل ہیں، لیکن مسلمان خواہ وہ کانگریسی ہو یا لیگی کسی ہندو قائد کی دل سے اتنی گہری عزت نہیں کرتے ہیں۔ جواہر لال نہرو نے کانگریس کی مجلس عاملہ میں پاکستان کی تجویز کی مخالفت کی، حق ارادیت کے وہ بہت محدود معنوں میں قائل ہیں۔ اور عملاً اُسے بُرا سمجھتے ہیں۔ روس سے گہری دوستی کا دم بھرنے کے باوجود انہوں نے ۱۹۴۲ء میں "ہندوستان چھوڑ دو" والی تجویز کو اسٹالین گراڈ کے تحفظ یعنی دنیا بھر کی اشتمالی اور جمہوری قدروں کے مقابلے میں عزیز سمجھا۔ ۱۹۴۵ء میں انہوں نے ہندوستان کی اشتمالی جماعت کو ہندوستان کے مقابل دنیا بھر کی آزادی کی حمایت کرنے کے جرم میں مطعون کیا، پھر بھی مسلمان اور اشتمالی دونوں ان کی ہمیشہ سے بے حد عزت کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ اس کی وجہ جواہر لال کی بیحد دونہیپا کی اور اخلاقی جرأت اُن کے کردار کی شجاعت اور ان سب سے بڑھ کے وہ سچی انسانیت اور

آفاقیت ہے، جو نہیں اس زمانے کے اعلیٰ ترین انسانوں میں شمار کراتی ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے ایک طرح کے ذہنی اشتراک کے اقبال محض جواہر لال نہرو کی حد تک قائل نہ تھے۔ انہوں نے ہندو مابعد الطبعیات اور مسلم مابعد الطبعیات کے متوازی عمل کا بڑی تفصیل سے مطالعہ کیا ہے، اور جدید فلسفے کے تجرباتی رجحان پر اس کو پرکھا ہے، مثنوی اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن ۱۹۱۴ء کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:۔

فنائیت ہندو اور اسلامی الٰہیات میں

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریقے سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جبتک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تصور کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدّت طرازی داد تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ جب انا کی تعین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملّی پہلو سے نہایت خطرناک تھا، اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدّد پیدا ہو جو ترک عمل کے اصل مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دلبستگی نہو، سری کرشن کے بعد سری رام نوج بھی اسی رستے پر چلے، مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن اور سری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرے سے محروم ہو گئی۔ ۷

انا کے عمل سے تعلق کے اس اہم مسئلے کی حد تک جس کی عملیاتی اہمیت قوموں اور انسانیت کی زندگی کو

بنا یا بگاڑ سکتی ہے، اقبال مسلم فلسفے کی تاریخ میں بھی ایک اسی قسم کا رجحان دیکھتے ہیں۔ ''مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل ودماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے شیخ اکبر کے علم وفضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسّر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی اسلامی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگیں ہو گئے..... مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہونچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔ علماء قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی... ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ [8]

اس کے بعد اقبالؔ انا یا خودی کے مسئلے کو تجرباتی فلسفے کے سپرد کرتے ہیں کیونکہ یہ مسئلہ دراصل وحدت الوجود کا یا کوئی اور مابعد الطبیعی مسئلہ نہیں بلکہ اس کی اصل عملیاتی ہے۔ چنانچہ مغربی فلسفے کی تاریخ میں پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ جس طرح رنگ و بو وغیرہ کے لئے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو ''حس واقعات'' کہنا چاہئے۔ ہماری زندگی واقعات گرد و پیش کے مشاہدہ کرنے اور اُن کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے حس واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ [9]

اس طرح اقبالؔ کی پان اسلامیت کا مطالعہ اگر ہر اسلامی ملک کی تمدنی قدروں اور اس کی سیاسی ضروریات کے مطالعہ کے نقطۂ نظر سے کیا جائے تو اور بھی مشرقی اور مغربی غیر مسلم ملکوں کی تمدّنی اور ذہنی قدریں اسی اہمیت کے ساتھ اس پس منظر میں نظر آئی ہیں۔ صرف چین کے تمدّن اور اس کی تحریکاتِ آزادی کی طرف اقبال زیادہ متوجہ نہیں تھے ورنہ حجاز سے ہندوستان تک ہر مشرقی ملک ان کی نظروں میں

یکساں تھا، تمدن کی اسلامی قدریں، انسانی قدریں بن جاتی ہیں۔ اور اسلامی اور غیر اسلامی کا فرق محض ''روایاتی'' حد تک رہ جاتا ہے۔

غیر سیاسی اتحاد اسلامی

ابھی اقبال کی پان اسلامیت کے تیسرے اور آخری پہلو پر نظر ڈالنا باقی ہے، جس کا میں نے ان الفاظ میں ذکر کیا تھا ''ایک طرح کے اتحاد اسلامی کی طرف اشارہ، جس سے اس اتحاد کا مقصد ایک واحد سیاسی مملکت قائم کرنا ثابت نہیں ہوتا۔''

جمال الدین افغانی سے اقبال تک جس پان اسلامیت کا تصور ہمیں ملتا ہے ایک دوسرے سے سیاسی طور پر الگ اور بالکل آزاد اسلامی ریاستوں کا تصور ہے اقبال نے کبھی کسی سیاسی وفاق کی کوئی باقاعدہ تجویز پیش نہیں کی۔ یہ مسئلہ بہت اہم ہے کیونکہ بعض لوگ پان اسلامی تحریک کو ایک وفاقی تحریک اور س لئے ہندوستان کی آزادی کے لئے ایک ممکن خطرہ سمجھتے ہیں اقبال کی طرح سید جمال الدین افغانی نے بھی جغرافی وطنیت سے صاف صاف انکار بیشک کیا ہے۔ ہیچ احتیاج بہ ایں نہ دارم کو خود رابہ یک ملتے نسبت دہم ۰[1] لیکن وطنت سے اس انکار کے معنی نہ افغانی کے یہاں اور نہ اقبال کے یہاں یہ ہیں کہ اپنے غیر مسلم اہلِ وطن کے ساتھ اخوت اور حب وطن کا جو رشتہ ہے اُسے توڑا جائے اقبال ہندوستان کے متعلق جو لکھ چکے ہیں، اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ جمال الدین افغانی کا اس کے متعلق عروۃ الوثقٰی میں یہ ارشاد ہے۔

کسی کو یہ خیال نہ قائم کرنا چاہئے کہ یہ جو بار بار خاص طور پر مسلمانوں کا تذکرہ آتا ہے تو اس سے مقصود صرف انہی کے حقوق کی حفاظت ہے اور ان کے غیر مسلم ہم وطنوں کے حقوق و مصالح کو جو صدیوں سے رشتۂ وطنیت کی بنا پر ان میں باہم مشترک و مخلوط ہیں نظر انداز کر دین ہے۔ ایسا کرنا ہماری افتاد طبعیت اور رجحان کے بالکل خلاف اور ہماری شان سے بالکل بعید ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے کی اجازت نہ تو ہم کو ہمارے دین نے دی ہے اور نہ ہماری شریعت اس کو کسی طرح اور کسی حال میں جائز رکھتی ہے ہماری غرض عام طور پر مشرقی قوموں کو ہوشیار اور بیدار کرنا ہے۔[11]

مشترک عمل کی حد تک سید جمال الدین افغانی نے زیادہ سے زیادہ جو کیا وہ یہ کہ تمام مسلمان ممالک کے نمائندوں کی ایک کانگریس منعقد کرنے کی تجویز فرمائی جس کے متعلق مرزا لطف اللہ کا بیان یہ ہے:۔

''مقصود سید از تشکیل این کنگرہ (کانگریس) اسلامی ایں بود کو وسائل ترقی و تکامل عمل اسلامیہ را مشترکا فراہم نمودہ شوکت و عظمت اولیہ اسلام را تجدید نماید و ہر گاہ کہ یکے از دول اروپائی بے اعتدالی را نسبت بہ

یک مملکت اسلامی رواداشت فوراً آں کنگرہ عالی اسلامی اعلانِ جہاد مقدس را بتمام مسلمین دنیا بر علیہ آں دولت صادر نمودہ گزشتہ از تحریم امتعہ و کالائے تجارتی آں دولت ہمہ مسلمین برائے اطاعت از مبارزۂ قیام و شمشیر از نیام کشند۔"

اس طرح اس مجوزّہ کانگریس کی شکل زیادہ سے زیادہ ایک مشرقی جمعیت اقوام کی ہوتی جو مغربی سرمایہ دارانہ شہنشاہیت کی چیرہ دستی کا مقابلہ ایک طرح کے اجتماعی تحفظ ___ کے اصول کی حد تک کرتی۔

اقبال کے پاس بھی کسی سیاسی اسلامی وفاق کا تصور نہیں ہے۔ سیاسیات کی حد تک وہ بھی مشرق کے لئے ایک طرح کی جمعیت اقوام کی تجویز پیش کرتے ہیں جس کی اخلاقی قوت جینوا کی مجلس اقوام کے مقابل اس لئے زیادہ سچی ہوگی کہ اس میں سرمایہ دار شہنشاہیت "کفن دوزوں" کے سرمائے کا محرکِ اصلی کارفرمانہ ہوگا جینوا کی مجلس اقوام جو ۱۹۳۸ء کے قریب جرمنی اور اطالیہ کے خروج کے زمانے میں قریب قریب دم توڑ رہی تھی۔ صرف برطانوی حکمت عملی کا ایک کھلونا بن کے رہ گئی تھی۔

بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبرِ بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

ضربِ کلیم" میں ایک اور چھوٹی سی نظم ہے، "جمعیتِ اقوام مشرق" اگر سرمایہ داری اور ملک گیری کا محرکتہ میں کارفرمانہ ہوا اور اگر مشرق کی صدیوں کی اخلاقی قوت واقعتاً قوموں کے اتحاد کے لئے استعمال کی جائے تو ممکن ہے کہ مشرق ہی نہیں بلکہ ساری دنیا کی نجات کی کوئی صورت نکل آئے۔

دیکھا ہے ملوکیت فرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہوا گر عالم مشرق کا جینوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

افغانی اور اقبال کی جمعیت اقوام مشرق کے تصور میں کتنا تسلسل ہے۔ "مسئلہ فلسطین" یورپ کے مجلس اقوام کی آڑ میں پیدا ہوا، اور مجلس اقوام ہی نے فلسطین کی نگرانی برطانوی شہنشاہیت کے سپرد کی اس سے جو

کچھ پیچیدگیاں پیدا ہوئیں وہ ظاہر ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال نے پھر ایک ایشیائی جمعیۃ الاقوام کی ضرورت محسوس کی ہے۔

مسئلہ فلسطین کے امکانات ممکن ہے مسلمانوں کو اس متحدہ انگریزی فرانسیسی ادارہ کی جسے جمعیۃ الاقوام کا پر شکوہ لقب دیا گیا ہے رکنیت کی حیثیت پر غور کرنے پر مجبور کریں اور ایک ایشیائی جمعیۃ الاقوام کے قیام و ترتیب پر مجبور ہوں۔[12]

اس سلسلے میں اقبال نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ محض نسلی بنیاد پر کوئی عرب لیگ زیادہ کامیاب نہیں ہوسکتی، اور اس طرح مساوات اور باہمی عزت کی بنیاد پر کسی نہ کسی طرح کی عرب ترک مفاہمت کی بھی ضرورت ہے بیشک اقبال کے یہاں عالم اسلام کے ایک ''مرکز محسوس'' کا بھی ذکر آتا ہے مگر یہ مرکز محسوس اساسی طور پر مذہبی اور تمدنی ہے سیاسی نہیں۔ یہ عملی سے زیادہ ذہنی ہے۔ یہ ''مرکز محسوس'' خانہ کعبہ ہے۔

توحید:

''مرکز محسوس'' کا مسئلہ ذرا پیچیدہ ہے اور غالباً اسی تصور کے ذریعے اقبال پاکستان کے نظریے تک پہونچے۔ ''مرکز محسوس کے نظریہ کی بنیاد دراصل تعلیم یعنی وطن، نسل یا کسی اور نہایت مکانی کو باطل ٹھہرانے پر ہے، اس طرح مسلماونس کی حد تک اصلی مرکز اُن کی وہ برادری ہے، جس کی بنیاد توحید اور رسالت پر اعتقاد پر ہے، توحید کا تصور مسلمانوں کو ایک ایسی اجتماعی یک جہتی کی طرف لے جاتا ہے جس میں وطن مرکز اجتماع نہیں، نسل مرکز اجتماع نہیں۔

اصل ملت در وطن دیدن کہ چہ
باد و آب و گل پرستیدن کہ چہ
برنسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است
ملت مارا اساس دیگر است
ایں اساس اندر دل ما مضمر است
یہ اجتماعی اساس توحید پر امان ہے
حاضر یم و دل بغایت بستہ ایم

پس زنداں وآں وارستہ ایم
تیر خوش پکانِ یک کیشم ما!
یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما
دعائے ما، مآل ما یکسیت
طرزو انداز وخیالِ مایکسیت

اقبالؔ کے نزدیک اسلامی تمدّن کی اندرونی وحدت توحید اور رسالت کے باطنی ایمان پر قائم ہے'' نہایت مکانی'' کی مزید تفصیل کرتے ہوئے''رموز بیخودی'' میں وہ لکھتے ہیں:۔

جوہر ماباا مقامے بستہ نیست
بادۂ تندش بجامِ بستہ نیست

قلب ماازبندوردم وشام نیست
مرزوبوم اوبجز اسلام نیست
می نگنجد مسلم اندر مرزوبوم
دردل اویادہ گر دوشام وردم

اس لئے وطن کا انکار محض ہندوستان کی حد تک محدود نہیں، یہ اقبال کے ساتھ بڑی ناانصافی ہوگی اگر کہا جائے کہ صرف ہندوستانی مسلمانوں کو انہوں نے ہندوستانی وطنیت سے بیزار کرنے کی کوشش کی، ان کی یہ نصیحت دنیا بھر کے ہر ملک کے مسلمان کے لئے ہے۔

رہے گا راوی ونیل فرات میں کبتک
ترا سفینہ کہ ہے بحر بیکراں کے لئے

اسلامی بین الاقوامی تمدن کسی خاص قوم کے کسی تمدنی عنصر کو ترجیح نہیں دے سکتا۔

ترکی بھی شیریں ،تازی بھی شیریں
حرف محبت ترکی نہ تازی

اس کے لئے وہ خود اپنی مثال دیتے ہیں کہ ان کی اپنی شخصیت کسی ایک نہیں بلکہ کئی اسلامی اور غیر اسلامی قومی اور تمدنی عنصروں سے مرکب ہے۔

کوئی دیکھے تو میری نے نوازی
نفس ہندی مقام نغمہ تازی
نگہ آلودہٗ انداز افرنگ
طبیعت غزنوی، قسمت ایازی

اور جب قومیت اور وطنیت کے بجائے بین الاقوامیت ہی کا معیار قیام کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ بین الاقوامیت محض اسلامی نہیں رہ سکتی، اسکا ''انسانی'' ہونا لازم آجاتا ہے۔

ہنوز از بندآب وگل نہ رستی
تو گوئی رومی وافغانیم من
من اول آدم بے رنگ بویم
ازاں پس ہندی وتوانیم من

درویش خدامست شرق اور غرب کی قید سے آماد ہے اور وہ'

رومی ہے نہ شامی ہے، کاشی نہ سمر قندی

اقبال نے اسلام کو اجتماعی وحدت اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ دراصل بین الاقوامی ہے اور اس میں ایک عالمگیر انسانی بین الاقوامی وحدت میں گم ہو جانے کی صلاحیت موجود ہے برعکس اس کے وطن کی بنیاد میں بین الاقوامیت کو توڑ توڑ کے چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں تقسیم کرنا ہے۔ بین الاقوامیت کے تصور کی شکست پر ہی اقبال کے نزدیک وطنیت کے تصور کی بنیاد ہے۔

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بروطن تعمیر ملت کردہ اند
تاوطن ماشمع محفل ساختند
نوعِ انساں راقبائل ساختند

اقبال کے نزدیک، مغرب کی سیاسیات کی تاریخ میں سیاسیات کو مذہبی اخلاقیات سے الگ کر کے وطن سے وابستہ کرنے میں سب سے زیادہ نمایاں حصہ مکیاولی نے لیا، اور اس طرح نہ صرف وطنیت، قومی رقابت کی بنیاد پڑی بلکہ شہنشاہی استبداد کی بھی ابتدا ہوئی

آں فلارنساوہی باطل پرست
سُرمہ او دیدۂ مردم شکست
نسخم بہر شہنشاہاں نوشت
درگل مادنۂ پیکار کشت

اس کے بعد ''رموز بیخودی'' میں اقبال نے اس مسئلے پر بحث کی ہے کہ چونکہ مکان کی طرح زمان بھی یعنی زمانہ مسلسل بڑی حد تک اضافی ہے اور اصلی زمانہ دورانِ محض یا ایک جاودانی اب ہے، اس لئے وہ بین الاقوامیت، جس کے تبلیغ اسلام نے کی ہے، مکان یا وطن کی قید کی طرح زمانے کی زد سے بھی آزاد ہے۔ اس طرح ملت لازوال ہے اس کی موت اسی صورت میں آسکتی ہے کہ وہ نت نئے مقاصد کی آفرینش کو چھوڑ دے اس صورت میں حرکیت اور پیہم انقلاب کا سلسلہ بند ہو جائے گا۔ اس نوبت پر پہونچ کے اقبال کہتے ہیں کہ اسلام کی اندرونی مذہبی حرارت اس پیہم حرکیت اور انقلاب انگیزی کی خصوصیات کو باقی رکھے گی۔

درسفر یاراست وصحبت قائم است
فرورہ گیر است و ملت قائم اسب
زندہ فرد از ارتباط جان وتن
زندہ قوم از حفظ ناموس کہن
مرگ فرد از خشکی رود حیات
مرگِ قوم از ترکِ مقصود حیات

لیکن مسلمان یا عام انسان کسی نہ کسی مرکز سے ضرور وابستہ رہے گا۔ عام انسانی بین الاقوامیت کا رشتہ محض انسانی ہوتا ہے۔ اقبال کی اسلامی بین الاقوامیت میں چونکہ مذہبی اقدار بھی شامل ہیں اس لئے مرکز'' توحید'' ہے توحید ایک ذہنی مرکز ضرور ہے، مگر زندگی اپنی نمو وظواہر میں بھی کرتی جاتی ہے۔ اس طرح زندگی ماڈی اشکال میں جب اپنی صورت گری کرتی ہے، تو یہ صورت گری اس کو پابند نہیں کرتی بلکہ محض ایک طرح

سے اس کی نمود کا رمز بن جاتی ہے۔

پا بگل گرود حیات تیز گام
تا دو بالا گو دوش ذوق خرام
رشتہ ہائے خویش را بر خود تند
تکمہ گردد گرہ بر خود زند

مرکزِ محسوس

اجتماعی وحدتوں کی تشکیل میں زندگی اپنے لئے ایک مرکز محسوس کی ضرورت ظاہر کرتی ہے، ایک ایسا نقطۂ اتحاد فراہم کرتی ہے جہاں اجتماعی وحدت کے تمام عناصر باہم ایک دوسرے سے ربط اور تعلق قائم کر سکیں۔ اس طرح خانہ کعبہ مسلمانوں کے لئے ایک ایسا مرکز محسوس ہے جو انہیں دور دراز وطنوں اور ملکوں سے بلا کر، آپس میں ان کا ربط قائم کرتا ہے، انہیں آپس میں ملنے اور ایک دوسرے کو سمجھنے کا موقع دیتا ہے، اجتماعی وحدت برقرار رہتی ہے اور تمدن میں یک رنگی پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم چناں آئین میلاد اُمم
زندگی برمرکزے آید بہم
حلقہ را مرکز چوں در پیکر است
خطِّ او در نقطۂ او مضمر است
قوم را ربط و نظم از مرکزے
روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار راز مابیت الحرام
سوز ما، ہم ساز مابیت الحرام
توزِ پیوند حریمے زندہٗ
تا طوافِ او کنی پا بندہٗ

اس طرح بحیثیت ”مرکز محسوس“ اقبال کے نزدیک خانہ کعبہ کی اساس جتنی مذہبی ہے اتنی ہی بین

الاقوامی۔ یہ امر کہ ”خانۂ کعبہ“ ایک جغرافی مقام ہے، اقبال کے اصلی نقطۂ نظر سے متصادم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی حیثیت محض توحید کے مرکز کی ہے۔[۱۳] دنیا بھر کے انسانوں کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنی طرف بلا کے یہ درحقیقت دنیا کے بہت سے ملکوں میں وطن کی سیاسی مرکزیت کے تخیل کی تنقیص کرتا ہے۔ اس طرح مسلمان خواہ وہ کسی ملک کا رہنے والا ہو، اس کا ملک اس کا غیر سیاسی وطن ضرور ہوتا ہے اور اسے ہر طرح کی غیر سیاسی حب وطن کا حق حاصل ہے، لیکن وطن کی سیاسی محبت اس کے مذہبی اور سیاسی تصورات سے متصادم ہو جاتی ہے اور وہ مجبور ہے کہ سیاست کا رشتہ وطن سے توڑ کے مذہبی اخلاقیات اور انسانیت سے باندھے۔ اس سے ایک نتیجہ خود بخود پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جس ملک کے باشندے مسلمان ہیں وہاں سیاست کا تعلق دینی آئین اور اخلاقیات سے ہوگا کہ وطن سے سیاست کی شرانگیز اور ہوس پرور قوتوں کو اقبال کے نزدیک مذہبی اخلاقیات ہی قابو میں رکھ سکتی ہے۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

کسی ایسے ملک کی خارجی اور مدافعانہ حکمت عملی کی بنیاد بھی انہیں اصول پر ہونی چاہئے۔

ایں نکتہ کشائندۂ اسرارِ نہاں است
ملک است تن خاکی و دیں روح رواں است
تن زندہ وجاں زندہ زربط تن وجاں است
با خرقہ وسجادہ وشمشیر وسناں خیز
از خواب گراں، خواب گراں خیز
از خواب گراں خیز

اقبالؔ نے "گلشن راز جدید" میں اس کی مثال اس طرح دی ہے جیسے جسم اور جان کا تعلق، جان ان کے نزدیک جسم کی پابند نہیں، اور جسم سے آزاد ہے، لیکن چونکہ جسم جان ہی کے مختلف احوال میں سے ایک حال ہے اس لئے جسم کو جان سے اور جان کو جسم سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دہ تا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ ہ کائنا است
بدن حالے ز احوال حیات است

جسم کے پیرائے میں دراصل جان اپنی نمود چاہتی ہے

حقیقت روئے خود را پردہ بات است
کہ اور الذّ تے در انکشاف است

یہ مثال ملک اور مذہبی سیاست پر بالکل صادق آتی ہے، ملک جسم ہے اور مذہبی سیاست اس کی روح ہے۔

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، اور میرے خیال میں ہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے تصور مملکت اور اشتراکی تصور مملکت میں بنیادی اختلاف ہے اگر کسی ملک کے کچھ باشندے ایسے بھی ہوں جو اسلام کے مذہبی عقائد پر یقین نہیں رکھتے تو اُن کے لئے کیا نظام مملکت اور کیسا قانون ہوگا۔ اسلامی اشتراکیت جو اقبال کا عقیدہ تھی، وہ اُن کی پوری طرح تشفی نہیں کر سکے گی۔ لیکن بہر حال اقبال مسئلہ خود ارادیت اور پاکستان کے تصور تک اسی راستے پہونچتے ہیں۔ اگر چہ قوم کا سیاسی مرکز وطن نہیں ہو سکتا لیکن انسان بننے کے لئے بہر صورت کسی نہ کسی جغرافی ملک کا پابند ضرور ہے، چونکہ "مرکز محسوس" وطن کا پابند نہیں، اس لئے یہ جغرافی ملک جس میں اسلامی یا اس قسم کی کوئی مملکت قائم ہوگی بحیثیت وطن سیاسیت پر اثر انداز نہیں ہو سکے گا۔ اس وطن کی حیثیت محض بود و باش کے مقام کی ہوگی، اور سیاسی تصورات میں اسے کوئی اولیت نہیں حاصل ہوگی۔ یہ صرف پاکستان ہی کی حد تک نہیں "محراب گل افغان" نے باوجود اپنے آزادی پرور

کوہستانوں کی محبت کے اس نکتے کو محسوس کیا ہے۔

قوموں کے لئے موت ہے مرکز سے جدائی
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے؟ خدائی

نسل کا باطل تصور

حال میں یورپ میں وطن کی جگہ' بلکہ وطن کے ساتھ ساتھ اجتماعی وحدت کا ایک اور تخیل مقبول ہونے لگا تھا یہ نسلیت اور نسل پرستی کا تصور تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف جغرافی خطوں میں ایسے باشندے ہیں، جو بظاہر ایسے گروہوں میں منقسم معلوم ہوتے ہیں، جو بالوں کی وضع، چہرے کی تراش، جلد کی رنگت، آنکھوں کی وضع اور ان کے رنگ، سر اور ناک کی وضع وغیرہ یا خاندان السنہ اور خون کے معیاروں کی بنا پر ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ یہ ''نسلیں'' ایک دوسرے سے مل جل نہیں چکی ہیں، جدید سائنسی نقطۂ نظر کا رجحان یہ ہے کہ دنیا میں کوئی نسل خالص نہیں۔

انیسویں صدی میں جب یورپ کی ملک گیری اور شہنشاہی نے پروپگنڈے کے لئے اور بہت سے ذرائع اختیار کئے تو ان میں سے ایک نسل کا نظریہ بھی تھا نسل کے نظریئے کے معنی اب یہ ہونے لگے کہ بعض نسلیں طبعاً پست اور ادنیٰ درجے کی ہوتی ہیں۔ اور اعلیٰ درجے کی نسلوں کا فرض ہے کہ ان کو تعلیم دی جائے نسل کی بنیاد کبھی رنگ پر رکھی گئی اور کبھی زبان پر، آریائی نسل کے غلط نظریے کو بھی خوب فروغ ہوا۔

فرانسیسی ادیب اور سیاس ژول فیری نے صاف صاف کہا کہ ''اعلیٰ نسلوں'' (جن میں قدرتی طور پر فرانس بھی شامل ہے) کا فرض یہ ہے کہ وہ ''پست تر'' نسلوں کو تہذیب سکھائیں، فرانس کی شہنشاہیت افریقہ میں ایک فرض تمدن آموز Mission Civilisatrice رکھی ہے۔ جرمنوں نے بھی اسی طرح جرمن تہذیب Kultur کو افریقہ کے جنگلوں اور اگر ممکن ہو سکا تو یورپ کی دوسری سلطنتوں کے مقبوضات تک پھیلانے پر زور دیا اور اس قسم کے خیالات کی سب سے بہتر نمائندگی انگریز شاعر کپلنگ نے کی اور ''سفید آدمی کے بوجھ'' کی اصلاح اسی کی ایجاد ہے۔

جہاں متمدن سفید آدمی کو اپنے اس فرض کا احساس تھا کہ وہ غیر متمدن ایشیائی اور افریقی دیسی باشندوں کو جو بقول کپلنگ ''نیم طفل اور نیم شیطان'' ہیں تربیت دے اور انہیں تمدن سکھائے وہاں اسے اس کا بھی یقین تھا کہ غیر متمدن لوگ طبعاً اور فطرتاً پست ہیں اور وہ کبھی متمدن نہیں ہو سکتے۔

کیونکہ مشرق مشرق ہے، اور مغرب مغرب

اور یہ دونوں توام ۱؎ (بھائی) کبھی مل نہیں سکتے

اور سر اڈون آرنلڈ کا ایشا کے متعلق یہ ارشاد۔

''اس نے گرجتی ہوئی فوجوں کو گذر جانے دیا اور پھر محو خواب ہو گیا۔''

حیرت ہوتی ہے کہ سفید آدمی اس سخت بوجھ کو اٹھائے رہنے پر کیوں مُصر ہے، بقول مسٹر ای۔ ایم فارسٹر اور زیادہ حیرت اس پر ہوتی ہے کہ جب کوئی اور سفید آدمی کسی سفید آدمی کا یہ بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے (یا جنگ کر کے اس سے یہ بوجھ چھین لینا چاہتا ہے) تو وہ لڑنے مرنے پر تار ہو جاتا ہے اور بسا اوقات انہیں وحشی غیر متمدن انسانوں کو اپنے مخالف سفید آدمی سے لڑنے کے لئے میدان جنگ میں لاتا ہے۔

اس قسم کے نسلی تعصبات شمالی یورپ کی قوموں یعنی جرمنوں، برطانیوں اور دلندیزیوں میں زیادہ ہیں، برطانوی ''قومیت'' جغرافی سے زیادہ نسلی ہے، برطانوی اور دلندیزی قومیت کا مجموعہ جنوبی افریقہ میں جس شرمناک حد تک نسلی امتیاز کے حدود قائم کر رہا ہے اس سے ہم بخوبی واقف ہیں اور ہٹلر کے نسلی امتیازات کے نظریے کی رو سے سفید اقوام سے اور نارڈک نسل دوسری سفید نسلوں سے اور جرمن دوسری نارڈک نسلوں سے زیادہ ''خالص'' ہونے کی وجہ سے سفید نسلوں سے...... ممتاز ہیں جرمن قومی اشتراکیت، نسلی نظروں کی وجہ سے ور ہر طرح کی فاش کے مقابل زیادہ قابل نفرت اور خطرناک تھی، اور بلزین کیمپ کے دہشت انگیز متناظر جن کو دیکھ کے قرون وسطیٰ کو بھی شرم آجاتی صرف ان نسلی نظریوں کی وجہ سے ممکن ہو سکے؟

اقبال ایسے تمام سیاسی تصورات کو جن کی بنیاد نسلی امتیازات پر ہو نہایت مہلک اور خطرناک سمجھتے تھے، جس قسم کی قومیت کی تائید ابن خلدون نے کی تھی اور جو ہسپانیہ میں عربوں اور بربروں کی آویزش یا خود عرب میں حجازی اور یمنی عربوں کی باہمی لڑائیوں میں وقتاً فوقتاً ظاہر ہوئی اس کو وہ اسلامی تاریخ کے ان ابواب میں شمار کرتے تھے جن میں اسلام کی حقیقی تعلیم بالکل الٹ دی گئی عربوں اور ترکوں کی باہمی مخاصمت کی حد تک وہ اتحاد پر محض اس لئے زور دیتے تھے کہ اس مخاصمت کی بناء عرب تحریک سے زیادہ نسلی افتراق پر ہے۔ یورپی شہنشاہی کے نسلی نظریوں لیں وہ خوب واقف تھے اور کبھی ان نظریوں پر چوٹ کرنے سے نہ چوکتے تھے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تحریک مساوات کا ایک بڑا محرک عمل ہر طرح کے نسلی امتیاز کا قلع قمع کرنا تھا شبلی کی طرح انہوں نے بھی اُردو داں طبقے کو اس محرک عمل سے روشناس کرایا جس کی ابتدا آنحضرت کے زمانے ہی میں ہو گئی تھی۔ حضرت بلال کا عروج اور ان کی فضیلت اس نسلی امتیاز پر پہلی ضرب تھی جو

جاہلیت کی عرب عصبیت کا قدرتی نتیجہ تھا۔

اقبال پان اسلامی تحریک کو کسی حال میں سامی یا تورانی تحریک بنتے نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ چنانچہ " طلوع اسلام" میں صاف صاف نسلی نظریوں کے خطرے کی طرف وہ اشارہ کرتے ہیں

یہی مقصود فطرت ہے، یہی رمز مسلمانی
اُخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہوجا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرنی نہ افغانی

نسلی نظریوں سے بچنے کی تلقین صرف مسلمانوں ہی کی حد تک محدود نہیں عام انسانوں کو انہوں نے قومی نظریہ ہائے نسل و سیاست کی مقبولیت سے بہت پہلے اس قسم کے امتیازات کے خطرے سے آگاہ کیا ہے جو انسانیت، انسانی اتحاد اور مفاہمت کے لئے جغرافی وطنیت کے نظریوں سے کہیں زیادہ خطرناک ہیں۔

ہوس نے کردیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہوجا، محبت کی زباں ہوجا
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہوجا
غبارآلودہ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پرنشاں ہوجا

رموز بیخودی میں نسل کے تصور کی طرف جابجا اشارے ہیں۔

نیست ازروم و عرب پیوند ما
نیست پابند نسب پیوند ما

"ضرب کلیم" میں اُن کی ایک چھوٹی نظم ہے "اشاعت اسلام فرنگستان میں" اقبال نے اس نظم میں یہ محسوس کیا ہے کہ مغربی سرمایہ دار مدنیت میں نسل پرستی کی حیثیت اتنی بنیادی ہے کہ قبول اسلام سے بھی اس کا علاج نہیں ہوسکتا عیسائی مذہب جس کی بنیاد عالمگیر اخوت پر ہے نسل پرستی کے اس تصور کو ختم نہیں

کر سکا شاید اسلام بھی اس نسل پرستی کی سامراجی عمارت ڈھانے میں اسی طرح ناکام رہے گا۔

ضمیر اس مدنیت کا دین سے ہے خالی
فرنگیوں میں اخوت کا ہے نسب پہ قیام
بلند تو نہیں انگریز کی نگاہوں میں
قبولِ دین مسیحی سے برہمن کا مقام
اگر قبول کرے دین مصطفٰے انگریز!
سیاہ روز مسلماں رہے گا پھر بھی غلام

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نسل کی سامراجی ذہنیت پر مذہب کے زاویے سے ایسی کاری ضرب نہیں لگ سکتی جب تک کہ اس سامراج کا خاتمہ نہ کیا جائے جس نے نسل کا ڈھکوسلا اپنی حفاظت کے لئے اور اپنی وجہ جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اشتمالی انسان پرستی معاشی سیاسی اور اقتصادی زاویے سے نسل کے شہنشاہی تصور پر ضرب لگاتی ہے۔

بہت سے آزاد خیال اور ترقی پسند عمرانی نظریہ ''نسل'' کی مخالفت کے نظریوں کو محض گوارا کر لیتے ہیں۔ آزاد و خیال، لبرل، مختلف آرا کے اشترا کی نسلی تعصب کو برا کہتے ہیں لیکن نسلی امتیاز کے وہ بھی کسی نہ کسی حد تک قائل ہیں فشر کی تاریخ یورپ کا دیباچہ پڑھ کے اس کا افسوس ہوتا ہے لیکن اقبالؔ نے اشتمالی مفکرین کی طرح ''نسل'' کے ہر طرح کے تصور پر ضرب لگائی ہے۔

خلافت

ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کے یہاں پان اسلامیت کا ''مرکز محسوس'' خانۂ کعبہ ہے' جو ایک طرح سے مختلف مسلمان قوموں کے باہمی ربط و اتحاد کا ان کے عقیدۂ توحید کا رمز ہے ''خلافت'' ان کے یہاں پان اسلامیت کا مرکز نہیں۔ اور اس وجہ سے خلافت کانفرنس کے اور ان کے نقطۂ نظر میں بڑا فرق ہے خلافت کانفرنس دو لحاظ سے انقلابی تحریک تھی، یک تو یہ کہ وہ عام یورپی سامراج کے مقابل مشرق وسطی کے اسلامی ممالک اور خصوصاً ترکی کو آزاد اور طاقتور دیکھنا چاہتی تھی، دوسرے وہ ہندوستان کی آزادی کی خواہاں تھی، اس وجہ سے بھی کہ مصر سے لے کر ملایا تک بہت سے اسلامی ممالک محض ہندوستان کی وجہ سے برطانوی سامراج کے غلام تھے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ خلافت کانفرنس اور اس کے لیڈروں نے ہندوستان کی کامل

آزادی کو ڈومنین اسٹیس کے مقابلے پر کانگریس سے پہلے، اور کانگریس کے مقابلے میں زیادہ جوش سے ترجیح دی ہے، یہی وجہ ہے کہ مہاتما گاندھی نے ترکی کے متعلق خلافت کانفرنس کی پالیسی کا پورا ساتھ دیا، کیونکہ اس کی تہہ میں غلام ممالک میں آزادی کی خواہش ایک بین الاقوامی تحریک تھی۔

خلافت کانفرنس کے ایک انقلابی محرک کا مقصد اتنا زیادہ ترقی پسند نہیں تھا۔ یعنی خلافتِ اسلامیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپ رول سے اس کا تحفظ جدید ترین سیاسی محرکات کو قرونِ وسطیٰ کے نظام کے برقرار رکھنے کے لئے انھوں نے استعمال کرنا چاہا، اور اسی وجہ سے خلافت کانفرنس ناکام رہی۔ اسی وجہ سے خلافت کانفرنس اور کانگریس کا اتحاد قائم نہ رہ سکا کہ اس کی بنیاد ہندوستان کی سیاسی ضروریات اور اس زمانے کے اہم معاشی اور اقتصادی انقلابی تصورات پر نہیں تھی، انگریزوں نے تو کانگریس سے مسلمانوں کو جدا کرنے کے لئے اور کبھی مصطفٰے کمال کی پیہم کوششوں سے دب کے کچھ اپنے پارلیمانی محاذ پر جماعتی تبدیلیوں کی وجہ سے کھلم کھلا دست درازی کی حکمت عملی ترک کردی لیکن خود مصطفٰے کمالؔ نے خلافت کو بیخ و بنیاد سے اُکھاڑ پھینکا بیخ و بنیاد سے اس لئے کہ ترکی کے علاوہ اور بھی کئی اسلامی ممالک میں لیکن کسی نے خلافت کا دردسر مول لینا گوارا نہیں کیا۔ سلطان سلیم کے بعد سے دنیا بہت بدل گئی ہے۔

خلافت' تاریخ اسلام میں بہت کم سچی اسلامی خلافت رہی ہے کیونکہ اقبالؔ کے نزدیک سچی اسلامی خلافت کا جلوہ خلافت راشدہ' اور خصوصاً خلافت فاروقی ہی میں ملتا ہے۔ خلافت فاروقی مزدور کی آمریت سے مشابہ تھی' خلافت راشدہ کے بعد ملوکیت' شہریاری شہنشاہی کا لباس اموی، عباسی اور عثمانی خلافت نے پہن لیا، اور یہی لباس آخر تک پہنے رہی۔ واقعہ کربلا کی انقلابی قدر اس طرح کی سامراجی خلافت سے بغاوت ہے۔

چوں خلافت رشتہ ازقراں گسیخت
حریت راز ہر اندر کام ریخت

واقعہ کربلا کی اس انقلابی قوت کا خواجہ معین الدین چشتی اجمیری نے پوری طرح اندازہ کیا ہے۔ اور اقبالؔ نے انھیں کی رباعی کی طرف اشارہ کر کے لکھا ہے۔

تاقیامت قطعِ استبداد کرد
موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد
بہر حق در خاک و خوں غلطیدہ است

پس　　　بنائے　　　لا الہ　　　گرویدہ　　　است

"خلافتِ اسلامیہ" ۱۴؎ پر اقبال نے ایک بڑا پر مغز مضمون لکھا ہے۔ جس میں انھوں نے خلافت اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے اقبال کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ ایک حد تک عرب جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخوذ ہے:۔

جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مرجاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے، اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جانشینی کے معاملے پر بحث و تمحیص کرتے، قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر رود و سا باتفاق رائے منتخب کردیں، قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول فان کریمر دراثتی باشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا ہاں کبرسنی و بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظامِ حکومت میں سلطان احمد اوّل کے زمانہ میں قانوناً تسلیم کرلیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کے ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔"

اسلام کے طریق انتخاب خلیفہ کے متعلق اقبال لکھتے ہیں "پیغمبر عرب ﷺ نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی...... یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لئے حضرت ابوبکر کا انتخاب جو آنحضرت کے سسرے اور اکابر اصحاب میں سے تھے۔ فوراً ہوا۔"

چونکہ حضرت ابوبکر کا انتخاب فوری سیاسی ضرورات کے پیش نظر ہوا تھا اس لئے صرف طریق انتخاب کی حد تک حضرت عمر نے بعد میں یہ رائے ظاہر فرمائی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہئے، اور حضرت ابوبکر کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا، محض اس وجہ سے جائز تھا کہ سیاسی صورت حال اس کی متقاضی تھی۔ حضرت عمر کے الفاظ کو اقبال نے یوں دہرایا ہے۔ "حضرت ابوبکر صدیق کا فوری انتخاب اگر چہ ضروریات وقت و نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔" پھر ڈوربی کا حولہ دے کے اقبال نے حضرت عمر کا قول یوں نقل کیا ہے"۔ وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہئے۔"

خلافت کا جمہوری اساس

اقبال نے ان اقوال سے یہ نتیجہ نکالا ہے ان دونوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں ماننا پڑے گا کہ اسلام

ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی حکومت کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی فرد واحد۔ ہاں جو عمل انتخاب کنندگان اس معاملہ میں کرتے ہیں، اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ اور آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں، جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا، شریعت حق کی نگہ میں اس کی شخصی اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے"

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انتخاب خلیفہ کا حق تمام کی تمام جمہور ملت کو حاصل ہے، اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے، جو خلیفہ منتخب ہوتا ہے وہ باوجود اسقدر اختیارات کے تمام شخصی اور ذاتی حقوق کی حد تک کسی طرح جمہور کے کسی اور فرد سے ممتاز نہیں ہونے پاتا۔ شریعت کے صاف احکامات کے بعد ہر قانون اساسی کی بنیاد شریعت کے تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتفاق واتحاد و آرائے جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے"۔

جمہوریت کے اسلامی تصور کی اقبال نے آگے چل کے یوں تشریح کی ہے جمہوریہ اسلامیہ کی بنا شریعت حق کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام کا کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔"

اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے، اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں، چنانچہ ملت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر، ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارت پر۔ یہاں پہونچ کر اقبال وہی پان اسلامی نظریہ اخذ کرتے ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جا سکتی، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جاسکتی، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں مسلمانوں کا خلیفہ ان کا افضل ترین مذہبی پیشوا بھی سمجھا جائے، وہ بھی عام انسانوں کی طرح ایک عام انسان رہتا ہے۔" وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اس کی

شخصیت بھی شریعت وحی کی ازلی وابدی حکومت کی اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کو۔

اس کی بڑی وجہ یہ کہ اقبالؔ کے نزدیک جمہوریت کے اس تصور کی تہہ میں انفرادیت کا ایک بڑا گہرا اور عالمگیر اصول کام کر رہا ہے جو ہر جمہوری طرز حکومت کی جان ہے، وہ لکھتے ہیں ''اخلاقیات اسلام کا تمام دارومدار اس واحد مسئلہ پر ہے۔ کہ فرد میں حیث انفراد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستے میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔

اس کے بعد اقبالؔ نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں اہل سنت اہل تشیع اور خارجیوں کے خلافتی نظریوں کا اجمالی مطالبہ کیا ہے۔ اور اُن کے متعلق اپنی رائے بھی جا بجا دی ہے؟

مذہب اہل سنت کی حد تک اقبال نے پہلے امام الماوردی کے نقطۂ نظر کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اس میں بعض بعض باتیں ہمارے نقطۂ نظر سے دلچسپ ہیں ''دارالخلافت کے لوگوں کو انتخاب کے معاملہ میں مفصل کے لوگوں پر کسی قسم کی سبقت قانونی نقطۂ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مرجح و ممتاز حیثیت نہیں اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اور اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اسکے خلاف عام عدالت میں مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔ جس میں اسے اصالتاً بہ نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے''!

جانشینی کے متعلق الماوردی نے اسے بھی جائز سمجھا ہے کہ ''خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنا جانشین نامزد کرے خواہ وہ اس کا اپنا بیٹا ہی ہو لیکن جمہوریت اس کی تائید نہ کرے۔ تو نامزدگی شرعاً مکمل رہے گی''۔

ساتھ ہی ساتھ الماوردی نے یہ بھی لکھا ہے ''اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے۔ یا اگر جسمانی یا روحانی اسقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے چھین لی جائے''۔

اس سے خلیفہ کی معزولی کا پورا حق جمہوریت کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اقبال نے ابن خلدون کی رائے سے اتفاق کیا ہے کہ وقت واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں!

انتخاب کنندوں کی حد تک امام الماوردی کا اجتہاد یہ ہے کہ ان میں یہ خصوصیات ہونی چاہئیں۔'' دیانتداری اس کی معلوم و معروف ہو۔ امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو دور بینی، عدل اور انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔''

اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ ''اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔'' صرف یہی نہیں بلکہ ''انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے

بشرطیکہ وہ یہ ثابت کردے کہ ان کا طرز عمل خلاف شریعت ہے''؟

جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے۔ مصری فقیہہ ابن جمع کی رائے نقل کرکے کہ سیاسی ہلچل کے زمانہ میں یہ جائز ہوسکتا ہے وہ لکھتے ہیں ''شریعت ایسے عمل کو جو فوری ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی''۔

انتخاب کنندوں اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے۔ اس کو امام الماوردی نے ''عقد'' نے نام سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال اس کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں۔ گویا حکومت عقد پیاں قائم کرنے والے نظام کا نام ہے۔ جو حقوق وفرائض کا امین ومحافظ ہے''۔ الماوردی جب اس تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے تو روسو کی طرح اس کا یہ منشاء نہیں کہ سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد وپیاں پر مبنی کیا جائے اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانان میں ایک قسم کا پیمان ہے۔ جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہوجاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجالانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو''؟

اس لئے خلیفہ کی اطاعت کوئی لازمی شرط نہیں ثابت ہوا کہ الماوردی کے نزدیک حکومت کا ماخذ طاقت وجبروت نہیں۔ بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا ومصالحت ہے جو اس فرض کے لئے متحد و متفق ہوئے ہیں۔؟

اس کے بعد اقبال نے شرعی نظریۂ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اس میں وہ لکھتے ہیں کہ غیبت امام کے عقیدے کے ذریعہ مذہب وحکومت میں اختلاف پیدا ہوسکتا ہے۔ غیبت امام کے عقیدے ہی کے ذریعے شاہ ایران کے اختیارات ایران کے انقلاب میں ان ملاؤں نے دوسرے تمام ممالک کے ملاؤں کے مقابلے میں جس قدر روشن خیالی سے کام لیا وہ تعریف کی مستحق ہے۔ اور ناصر الدین شاہ کا زوال ان ملاؤں کی آزادی پسندی اور ترقی پسندی ہی کا نتیجہ تھی، جنھوں نے تمام تنگ نظر مذہبی نظریئے بالائے طاق رکھ کے جمال الدین افغانی کا پورا ساتھ دیا'۔

اس کے بعد اقبال نے خودرج کے نظریۂ خلافت کا ذکر کیا ہے جن کے یہاں اس مسئلہ کے متعلق تین مکاتیب خیالی ہیں۔ ایک تو وہ مکتب خیال جو خلیفہ کے انتخاب کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک ہر کوئی خواہ وہ عورت ہو یا غلام ہو خلیفہ مقرر ہوسکتا ہے۔ دوسرا مکتب خیال وہ ہے جس کا عقیدہ یہ ہے کہ ''خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں جمہور مسلمان اپنے کوائف وحالات کے نگراں آپ ہوسکتے ہیں اور اپنے آپ پر حکومت کرسکتے ہیں۔'' تیسرا مکتب خیال ان کا خارجیوں کا ہے جو مطلقاً کسی قسم کے نظام حکومت کے قائل

ہی نہیں۔دوسرے الفاظ میں انھیں اسلام کے ''انارکسٹ'' کہیئے :۔

خلافت کے اس نظریاتی تصور پر تاریخ اسلام پوری نہیں اترتی۔اور اقبال لکھتے ہیں ''مگر شومی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف کما حقہ توجہ نہیں کی۔اور خالص جمہوری بناؤں پر اصول انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ہیں۔''

اقبال نے اس امر کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ فتوحات کے چسکے میں، مسلمانوں کی ''تمام قوت و ہمت، تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لئے وقف تھا۔دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے۔جن کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق انسان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے۔''

جواہر لال کے جواب میں اقبال نے جو مضمون لکھا ہے اور جس کا ترجمہ حسن الدین احمد صاحب نے ''ختم نبوت'' ۵۵؎ کے نام سے کیا ہے۔اس میں اقبال نے ترکی کے جدید ردّ عمل کی توضیح کرتے ہوئے مسئلہ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی ہے۔''کیا تنسیخ خلافت یا مذہب و سلطنت کی علحدگی منافی اسلام ہے، اسلام پنی اصلی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔اس خلافت کی تنسیخ میں جو بنو اُمیہ کے زمانہ سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی۔اسلام کی روح اتاترک کے ذریعے کارفرما ہی ہے۔مسئلہ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لئے ہمیں ابن خلدون کی رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی''۔

۵۶؎ پھر اقبال نے اپنی ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید سے ایک اقتباس دیا ہے۔جس میں ابن خلدون کے تین متمائز نقاطِ نظر پیش کئے ہیں (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے۔اسی لئے اس کا قیام ناگزیر ہے (۲) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے' (۳) ایسے ادرے کی ضرورت ہی نہیں۔اور پھر اس اقتباس میں اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے۔''معلوم ہوتا ہے جدید ترکی پہلے خیال کے مقابلہ میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے۔یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ترکوں کا استقلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہئے۔جو بلاشک وشبہ اس واقعہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ عالمگیر خلفات کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا''۔

مذہب و سلطنت کی علحدگی کے اقبال بہت شدت سے منکر ہیں۔اور ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کی اسلامی اشتراکیت اور سویٹ اشتمالیت میں ایک بڑا اہم نقطۂ اختلاف یہی مسئلہ ہے۔لیکن اسی موقع پر

اقبال اپنے مضمون ''خلافت اسلامیہ'' کی روشنی میں لکھتے ہیں کہ اسلامی خصوصاً شیعی ممالک میں مذہب و سلطنت کی تقسیم ایک جداگانہ تاریخی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ اور یورپی کلیسا اور مملکت کے افتراق کے تصور سے اس کا تصور مختلف ہے۔ ''مذہب وسلطنت کی علحدگی کا تصور بھی اسلام کے لئے غیر مانوس نہیں ہے۔ امام کی غیبت کبریٰ کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عرصہ پہلے شیعی ایران میں اس علحدگی کو روبہ عمل لا چکا ہے ریاست کے سیاسی و مذہبی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کی علحدگی کے مغربی تصور سے نہ کرنا چاہئے۔ اول الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزراء کے عہدوں کے تاریخی سے واضح ہوتا ہے لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبعی ثنویت پر مبنی ہے''۔

آگے بڑھ کے عمرانی نقطۂ نظر سے اقبال نے اپنے نظریے کی یہ توجیہہ کی ہے کہ مذہب اور سلطنت کا تعلق دراصل قانون سازی میں عوام کے ضمیر کی رہنمائی ہے۔ ''مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علحدگی محض وظائف کے علحدگی ہے نہ کہ عقائد کی اسلامی ممالک میں مذہب وسلطنت کی علحدگی کا ہر گز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے۔ جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش ونمو پاتا رہا ہے تجربہ خود بتلائے گا کہ یہ تخیل جدید ترکی میں کس طرح عملی صورت اختیار کرتا ہے ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہوگا جو یورپ و امریکہ میں پیدا ہوگئی ہیں'' ۵۷

اسلامی اجتماعیت جس کے خارجی نمود کا ایک ذریعہ خلافت ہے۔ اس کے متعلق اقبال لکھتے ہیں'' اسلام نے وحدتِ انسانی کا اصول گوشت اور پوست میں نہیں بلکہ روحِ انسانی میں دریافت کیا۔ نوع انسان کو اسلام کا اجتماعی پیام یہ ہے کہ نسل کے قیود سے آزاد ہو جاؤ۔ یا باہمی لڑائیوں سے ہلاک ہو جاؤ۔'' ۵۸

اسی بیان کی روشنی میں تورانی تحریک اور اتاترک کے متعلق ان کا نظریہ ہے۔ ''یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر تاترک اتحاد تورانیت سے متاثر ہے تو وہ روح اسلام کے خلاف اس قدر نہیں جا رہا ہے۔ جس قدر کہ روح اثر کے خلاف۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے تو اس کو عصر جدید کی روح کو شکست دیدے گی۔ کیونکہ عصر جدید کی روح بالکل روح اسلام کے مطابق ہے۔ بہر حال ذاتی طور پر میں خیال کرتا ہوں اتاترک اتحاد تورانیت سے متاثر نہیں۔'' ۵۹

خلافت کی اس ساری بحث سے دو اہم نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال ایسی پان اسلامیت کے قائل نہیں ہیں جس کی بنیاد خلافت پر ہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ خلافت کے تصور کے تحت عالم اسلام کو ایک

ریاست بنانے کے قائل نہیں۔ بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں فرداً فرداً اسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں۔ جو اگر سردار یا خلیفہ نامزد بھی کرے تو وہ خلیفہ کس صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو۔ مذہب اور سلطنت کا افتراق وہ اس لئے گوارا نہیں کرتے۔ کہ ان کی رائے میں مذہبی اخلاقیات عوام کے ضمیر کی آواز ہے اور یہی باعث ہے کہ ان کے نزدیک جمہوریت لے لئے جمہور.....کا دارومدار مذہبی اخلاقیات پر ہونا ضروری ہے۔ جہاں یہ اخلاقی دباؤ نہیں وہاں جمہور کا سرمایہ داروں کے ہاتھ میں کھلونا بن جانا ضروری ہے یورپ سرمایہ دار جمہوریتوں کو دیکھ دیکھ کے اقبال کا یہ نظریہ بنگیا۔ مگر جہاں کہیں انہوں نے ایک لفظ جمہوری نظام کے خلاف لکھا ہے وہاں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ مغربی جمہوریت کا ذکر ہے؟

مغربی سرمایہ دار جمہوریت

پیام مشرق میں ان کا مشہور طنزیہ قطعہ ہے ؟

متاعِ معنیٔ بیگانہ ازدوں فطرتاں جوئی

زموراں شوخی طبع سلیمنے نمی آید

گریز از طرزِ جمہوری غلام پختہ کار سے شو

کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

''غلام پختہ کارِ شو'' ایک ایسے شاعر کی زبانی جس نے ساری عمر آزادی کو اپنی شاعری کا سب سے بڑا موضوع بنایا محض طنزیہ اہمیت رکھتا ہے'' دوں فطرتاں'' کا اشارہ صاف ایسے نظام کی پیداوار کی طرف ہے جہاں انتخاب کنندہ سرمائے کے ہاتھ میں کھلونا بن جاتا ہے۔ اسی طرح ایک قطعہ ضربِ کلیم میں ہے۔

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش

ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں

بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

ابھی ہم خلیفہ کے جمہوری انتخاب اور جمہور کے اس اختیار کا حال پڑھ آئے ہیں کہ جمہور خلیفہ کو معزول کرسکتا ہے اور خلیفہ کی حیثیت اقبال کے نزدیک صحیح اسلامی تعلیم کے مطابق ایک اعلیٰ عامل کی ہے۔ اس کی روشنی میں اس قطعہ کے بجز اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ یہ اشارہ سرمایہ دار عمومیت کی طرف ہے۔ جو اگر

زمام کار مزدور جماعت کے ہاتھوں میں سپرد کر بھی دے پھر بھی سرمائے کے داؤ پیچ میں ایسی گھری ہوتی ہے کہ جاوا اور ہند چینی میں بمباری کو اپنا فرض سمجھ سکتی ہے اقبال کے نزدیک اس طرح کی مغربی جمہوریت کی سب سے بڑی خمی مذہبی اور اخلاقی انسانیت کا فقدان ہے؟۔

سرمایہ دار عمومیت کے اصلی مہاجنی محرک اقبال نے زبو عجم کے ان اشعار میں ذکر کیا ہے۔ آئین جمہوری کے ذریعے یورپ نے سرمائے کی گردن کی رسّی کھول دی ہے۔ اور انتخاب کنندہ کی رائے کو پیسے سے خریدا جا سکتا ہے؟

فرنگ آئین جمہوری مہادست
ایں از گردن دیوے کشادہ ست
زبا خش کشت ویرانے نکوتر
زصحرا ادبیابانے نکوتر
جو رہزن کاروانے دستگ وتاز
شکہا بہرنانے درتک وتار

اقبال نے کہا کہ وقت کی طرح جمہور کی حالت ایک تیغ تیز کی ہے۔ اگر وقت کی تیغ کو صحیح طریقے پر استعمال نہ کیا جائے تو وقت قوموں اور انسانوں کی تقدیر مٹا دیتا ہے۔ اس طرح جمہور کی تلوار اگر حق اور باطل کی تفریق کے بغیر بے نیام ہو تو اس سے خود اس کی جنگ اور خود غرضی کے ذریعے سارے عالم کی تباہی یقینی ہے۔

اس لئے جن نقادوں نے اقبال پر جمہور دشمنی کا الزام عائد کیا ہے انھیں دوبارہ غور کرنا چاہئے کہ یہ الزام کس قدر جلد بازی سے لگایا گیا ہے۔ مسئلہ خلافت کے متعلق اقبال نے جو خیالات نثر میں وقتاً فوقتاً ظاہر کیے ہیں، اُن سے اس الزام کی پوری پوری تردید ہو جاتی ہے!

ماضی پرستی کا الزام

ایک اور الزام جو اقبال پر لگایا جاتا ہے۔ ماضی پرستی کا ہے۔ ماضی پرستی دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ ایک تو فلسفیانہ یعنی نی تشے کی طرح یہ تصور کہ تاریخ برابر اپنے آپ کو دہرا رہی ہے دوسری سکونی تمدن پرستی۔ یعنی اپنے تمدن یا اپنی تاریخ کے کسی عہد کو عہد زریں سمجھنا اور پھر سے اس کے احیا کی کوشش کرنا۔ مثلاً ہندوستان

میں پھر سے رام راج قائم کرنے یا کسی اسلامی ممالک میں خلافیت راشدہ کی قسم کے نظام حکومت قائم کرنے کی تمنا کرنا۔ اپنی تاریخ کے اس عہد زریں کی قدروں کو اور تمام قدروں پر مقدم سمجھنا؟

فلسفیانہ ماضی پرستی اور نی تشے

ان میں سے فلسفیانہ ماضی پرستی کو نی تشے نے تسلیم کیا تھا۔ نی تشے کے نقطۂ خیال کو ول ڈیونٹ نے اپنی ''حکایت فلسفہ'' میں بڑی خوبی سے دہرایا ہے فوق البشر کے بعد ابدی تکرار کا تصور آتا ہے تمام اشیاء ٹھیک ٹھیک تفصیل کے ساتھ لاتعداد مرتبہ پھر نمودار ہوں گی!...... حقیقت کے ترکیبی امکانات محدود ہیں۔ اور وقت لامتناہی ہے۔ اس لئے لازمی طور پر ایک دن حیات اور مادہ پھر وہی شکل اختیار کریں گے جو وہ اس سے پہلے کبھی اختیار کر چکے تھے اور اس مہلک تکرار سے تاریخ اپنی ٹیڑھی سرگذشت دہرائے گی۔ [٦٠]

اس ابدی تکرار کے تصور حقیقت کے ترکیبی امکانات کے محدود ہونے کے تصور اور اس باعث تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کے تصور کے اقبال بڑی شدت سے خلاف ہیں کیونکہ نی تشے اس راستے پر آزادی کے فقدان کے نظریئے سے پہونچا ہے۔ اور اقبال انسان کی لامحدود آزادی کے امکانات کے قائل ہیں، تکرار کے تصور کے متعلق اقبال نے صاف یہ کہا ہے۔

دمادم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں

''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' کے خطبے ''انائے انسانی اس کی آزادی اور بقا'' میں اقبال نے نی تشے کے ابدی تکرار کے نظریئے کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے وہ لکھتے ہیں، [٦١]

''جدید فکر کی تاریخ میں بہر حال لافانیت کا ایک مثبت نظریہ ہے۔ میرا مطلب ہے نی تشے کا ابدی تکرار نظریہ اس نقطہ نظر کو جانچنا محض اس لئے ہی ضرور نہیں کہ نی تشے بڑے پیمبرانہ جوش سے اس پر قائم ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ یہ جدید ذہن کے ایک واقعی رجحان کا انکشاف کرتا ہے، یہ خیال اور بھی بہت سے ذہنوں کو تقریباً اسی زمانے میں آیا جس زمانے میں نی تشے نے اسے شاعرانہ الہام کی طرح محسوس کیا۔ اس کے بیج پر برٹ اسپنسر کے یہاں پائے جاتے ہیں..... نی تشے نے بہر حال اس عقیدے کو ایک نقل یافتہ

نظریئے کی صورت میں پیش کیا ہے، اور اسی لحاظ سے ہمیں اس کا جائزہ لینے کا حق ہے عقیدے کی بتدا اس مفروضے سے ہوتی ہے کہ کائنات میں قوت کی مقدار مستقبل ہے، اس لئے محدود بھی ہے، مکان محض ایک موضوعی شک ہے، یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ دنیا مکان میں قائم ہے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خلائے محض میں واقع ہے۔ اپنے نظریہ زماں میں بہر حال نی تشے کانٹ اور شوپن ہادور کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔ زماں کوء موضوعی شکل نہیں بلکہ ایک ایسا واقعی اور لامحدود عملِ مراد ہے۔ جس کا تخیل صرف دور ہی پر کیا جاسکتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ ایک لامحدود خالی مکان میں قوت کا انتشا ممکن نہیں۔ قوت کے مراکز تعداد میں محدود ہیں، اور ان کی ترکیبوں کا مکمل طور پر اندازہ کیا جاسکتا ہے اس دائمی موثر قوت کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا کوئی توازن نہیں اس میں کوئی ابتدائی یا آخری تبدیلی نہیں چونکہ زماں لامحدود ہے، اس لئے مراکز قوت کے ممکنہ مرکبات عمل میں آچکے ہیں۔ کائنات میں کوئی نیا واقعہ پیش نہیں آرہا ہے۔ اب جو پیش آرہا ہے وہ اس سے پہلے لاتعداد مرتبہ پیش آچکا ہے اور مستقبل میں لاتعداد مرتبہ پیش آتا رہے گا نی تشے کے نقطۂ نظر سے لازم ہے کہ کائنات می ں پیش آنے والے واقعات کا سلسلہ معین اور ناقابل تغیر ہو، اس وجہ سے کہ لامحدود زماں کا مرور ہو چکا ہے، اور ضروری ہے کہ اس وقت تک مراکز قوت نے بعض خاص اوضائع طریق اختیار کرلئے ہوں گے، لفظ ''تکرار'' ہی میں یہ تعین مضمر ہے مزید برآں اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر بھی مجبر ہیں کہ مراکز قوت کی ایک ترکیب جو اس سے پہلے واقعہ ہو چکی ہے۔ لازماً ہمیشہ پھر واقع ہوگی۔ ورنہ فوق البشر کی واپسی کی بھی کوئی ضمانت نہیں رہ جاتی؟۔

ہر شئے واپس آئی ہے۔ کتا اور مکڑی اور اس لمحہ تیرے خیالات اور تیرا یہ آخری خیال کہ ہر شے واپس آئے گی۔ ساتھ ہی انسان، تمھاری زندگی، ریگ کے شیشے کی طرح پھر سے بھری جائے گی، اور پھر سے خالی ہوگی، یہ حلقہ جس میں تم ایک دانے کی طرح ہو، تازگی سے ہمیشہ چمکتا رہے گا؟۔

تفصیل سے نی تشے کا نظریہ تکرار دہرا کے اور آخر میں نی تشے ہی کا ایک جملہ نقل کر کے اقبال نے اس نظریے پر تبصرہ کیا ہے:۔ ۶۲ ''یہ ہے نی تشے کی ابدی تکرار۔ یہ ایک زیادہ شدید قسم کی میکانیت ہی ہے جس کی بنیاد تحقیق شدہ حقیقت نفس الامری پر نہیں بلکہ سائنس کے ایک کام چلانے والے مفروضے پر ہے، وقت کے مسئلے کو بھی نی تشے سنجیدگی کے ساتھ حل نہیں کرتا، وہ زماں کا معروضی رخ لیتا ہے اور اسے محض واقعات کا ایک لامحدود سلسلہ قرار دیتا ہے۔ جو اس کی طرف بار بار پھر واپس آتے ہیں، لیکن ہے یہ کہ اگر زماں کو ایک دائمی مدور حرکت سمجھا جائے۔ تو بقا بالکل ناقابل برداشت ہو جائیگی نی تشے خود بھی یہ محسوس کرتا

ہے، اور وہ اپنے عقیدے کو بقا کا نظریہ نہیں بلکہ زندگی کا ایک نظریہ بتاتا ہے تاکہ بقا قابل برداشت ہوسکے۔ اور نی تشے کے نزدیک کون سی چیز بقا کو برداشت کے قابل بنا سکتی ہے، وہ توقع کہ مراکز قوت کی ترکیب کی دو تکرار جس پر میرا ذاتی وجود مشتمل ہے۔ وہ اس عینی ترکیب کی پیدائش کا ایک ضروری عنصر ہے۔ جسے اس نے فوق البشر کا نام دیا ہے، لیکن فوق البشر اس سے پہلے لاتعداد مرتبہ ظہور میں آچکا ہے، اس کی پیدائش ناگزیر ہے، تو پھر اس توقع میں میرے لئے آرزو یا تمنا کی کیا گنجائش ہے، (عینی) آرزو تو ہم اسی کی کی کرسکتے ہیں جو قطعی نیا ہو، اور قطعی نیا، نی تشے کے تصور کے لحاظ سے خارج از تخیل ہے، اس لئے نی تشے کا تصور اہل تقدیر پرستی سے زیادہ نہیں، جو اس تصور سے بھی بدتر ہے، جس کا خلاصہ لفظ قسمت ہے۔ ایسا عقیدہ بجائے اس کے کہ وہ اس انسانی زندگی کی لڑائی کے لئے اُکسائے الٹا اس کے رجحانات عمل کو برباد کرنے کی طرف میلان رکھتا ہے اور انا کے ہیجان کو مضمحل کرتا ہے!"

فلسفیانہ ماضی پرستی کی اقبال کے نظامِ فکر میں کہیں گنجائش نہیں "بال جبریل" میں زمانہ پر جو نظم ہے اس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے۔

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا یہی ایک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ

اگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے تکرار کا نظریہ اس لئے قابل استرداد ہے کہ جس سے عینی آرزو کی تخلیق نہیں ہوسکتی۔ وہ تقدیر پرستی اور یا اس کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور حقیقی ارتقا کا دشمن ہے، تو تاریخ کے نقط نظر سے تکرار کا تصور اور بھی باطل ٹھہرتا ہے، اگر تکرار ممکن ہے تو زندگی بخش نہیں، اور اگر ناممکن ہے تو اس تکرار کی آرزو رکھنا یا ماضی کی کسی خاص حالت کو نصب العین قرار دینا زندگی اور عقل دونوں کے لحاظ سے بڑی سخت غلطی ہے؟

اقبال نے اسلامی تفکر کی تشکیل جدید" کے خطبے "اسلام کی روحِ تمدن" میں تاریخ پر تفصیلی بحث کی ہے، انھوں نے استدلال کیا ہے۔ کہ قرآن کی روشنی میں تاریخ انسان کے علم کے تین ذرائع میں سے ایک ہے "قرآن کی ایک بڑی تعلیم یہ ہی کہ اقوام ک واجتماعی طور پر جانچا جاتا ہے۔ اور انھیں اپنی بدکرداریوں کے نتیجے یہیں اور فوراً بھگتنے پڑتے ہیں"۔٦٣

قرآن کی تعلیم اس امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے، کہ بحیثیت نظاموں کے انسانی معاشروں کی زندگی کا سائنسی طور پر مطالبہ کیا جائے۔٦٤ چونکہ سائنسی تاریخ نگاری میں بڑی اہمیت صحت اور واقعیت کو

حاصل ہے' اسلئے مورخ یا راوی کے ذاتی کردار کی جانچ بڑی ضروری ہے ۶۵ سائنسی تاریخ نگاری کا امکان پیدا ہوسکتا ہے۔ جب تجربہ وسیع ہو، عملی تعقل میں پختگی ہو۔ اور زندگی اور وقت کی ماہیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات سے پوری آگاہی ہو۔ ۶۶ یہ تصورات دو طرح کے ہیں اور اقبال نے انہیں قرآنی تعلیم سے اخذ کر کے پیش کیا ہے۔ ان میں سے پہلا تصور اصل انسانی کی وحدت کا ہے۔ خطہ داری قومیت کا نظریہ اصل انسانی کی وحدت کے تصور میں رخنہ اندازی کرتا ہے، اور اسی لئے یورپ کے ادب اور آرٹ میں انسانی عنصر مفقود ہو رہا ہے۔ دوسرا تصور وقت کی واقعیت کا شدید احساس ہے، اور اسی سے زندگی کا یہ تصور کہ وہ وقت میں ایک مسلسل حرکت ہے۔ ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں اقبال کے نزدیک زندگی اور وقت کا یہی تصور سب سے اہم نکتہ ہے۔ ابن خلدون تاریخ کو ایک مسلسل اجتماعی حرکت وقت میں ایک واقعی ناگزیر ارتقا سمجھتا تھا۔ تاریخ کے اس نظریئے میں ابن خلدون نے عمل تبدیلی اور عمل انقلاب کا جو تصور پیش کیا ہے وہ خصوصیت سے اہم ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ مضمر ہے۔ کہ وقت میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے تاریخ ایک حقیقی تخلیقی حرکت ہے۔ ایسی حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے ہی سے معین ہو چکا ہو۔ ۶۷

اس کے بعد اقبال نے ابن خلدون کے اس تصور کا برگساں کے مابعد الطبیعی تصور زماں سے مقابلہ کیا ہے۔ ابن خلدون مابعد الطبعیات کا ماہر نہیں تھا۔ لیکن اس کے نظریۂ زماں کی ماہیت کو دیکھتے ہوئے اسے برگساں کا پیش رو قرار دیا جاسکتا ہے۔ وقت کے اس نظریئے کی ذہنی بنیادیں تاریخ ثقافیت اسلامی میں اکثر ملتی ہیں، گردش لیل و نہار کے قرآنی مفہوم کی روشنی میں اسلامی مابعد الطبعیات میں ایک عام رجحان یہ تھا کہ وقت کو معروضی قرار دیا جائے۔ ابن مسکویہ زندگی کو یک ارتقا کی حرکت قرار دیئے ہیں، اسی طرح البیرونی کا تصور فطرت ابن خلدوں کو میراث میں ملا۔ ابن خلدوں کی خاص صفت یہ ہے کہ اس نے اس ثقافتی تحریک کی روح عمل کا گہرے طور پر ادراک کیا۔ اور اسے ایک مکمل نظام کے لیش کیا۔ اقبال کے نزدیک ابن خلدوں کا یہ کارنامہ اسلام کے مخالف کلاسیکی رجحان اور قرآنی تعلیم حرکت کی یونانی سکونت پر آخری فتح ہے۔ کیونکہ یونانیوں کے نزدیک وقت یا تو غیر حقیقی تھا۔ جیسے افلاطوںؔ اور زینو کے نزدیک یا اس کی حرکت مدور تھی۔ جیسے ہراقلیطسؔ اور رواقیین کے فلسفے میں۔ ۶۸

اور اگر زماں کی حرکت کو مدّور سمجھا جائے' اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ گردش دائرے کی سی گردش ہے' اور زندگی اور واقعات، حادثات، سب بار بار اپنے آپ کو دہراتے رہیں گے، تو حرکت غیر تخلیقی ہو جاتی ہے۔ دائمی تکرار کسی طرح دائمی تخلیق نہیں۔ یہ دائمی طور پر اپنے آپ کو دہراتا ہے۔ اسی لئے اقبال کو نی تشے کے

تصورات سے اختلاف ہے۔

اقبال نے دراصل نی تشے کے تاریخ کے دہرانے کے نظریہ کو ترک کر کے برگساں کے ''قوت حافظہ'' کے نظریئے سے ایک حد تک اتفاق کیا ہے۔ تاریخ اقبال کے نزدیک ایک طرح سے ''اجتماعی حافظہ'' کا کام انجام دیتی ہے۔ ''رموزِ خودی'' کے دیباچے میں اقبال نے اسی طرف اشارہ کیا ہے، ''افراد کی صورت میں احساس نفس کا تسلسل قوت فقط سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل اور استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے، گویا قومی تاریخ حیاتِ ملّیہ کے لئے بمنزلہ قوت حافظہ کے ہے، جو اس کے مختلف ساحل کے حیات و اعمال کو مضبوط کر کے قومی انا کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔[2]

احساس نفس کی سب سے نمایاں خصوصیت برگساں کے نزدیک قوت حافظہ ہے۔ تمام تر احساس نفس مستقبل کا اندازہ کرنا ہے، اور تمام عمل مستقبل میں دست اندازی ہے۔ جو نہیں رہا اس کا تحفظ اور جو ابھی تک نہیں ہوا ہے۔ اس کا اندازہ کرنا یہ احساس نفس کے ابتدائی کام ہیں اگر احساس نفس سے قوت حافظہ اور (مستقبل کا) اندازہ مراد ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ احساس نفس کے معنی آزادی و عمل ہیں۔ احساس نفس کا کام تخلیق کرنا ہے۔ مستقبل کی تخلیق کے لئے حال میں تیاری کا عمل ضروری ہے۔ اور جو ہونے والا ہے اس کی تیاری جو ہو چکا ہے اس کو کام میں لانا ہے۔ اس طرح زندگی اپنی ابتدا سے ماضی کے تحفظ اور مستقبل کی تشکیل و ادراک ایسے دوران میں کرنے میں مصروف ہے جس میں ماضی اور مستقبل ایک دوسرے سے اس طرح کی روانی کے ساتھ باہم متصل ہیں کہ اس سے ایک ناقابل تقسیم تسلسل ترتیب پاتا ہے!

برگساں کے نزدیک قوت حرکت حیات کے کارواں میں محض انسان اور خصوصیت سے اعلیٰ تر انسان ماضی کے تحفظ سے مستقبل کی تخلیق کر کے اخلاقی اقدار کو نمایاں کرتا ہے۔ انسان جو ہر لمحہ اپنے ماضی کی کلیت کا سہارا لینے پر اسلئے مجبور ہے کہ مستقبل پر اپنا وزن' زیادہ موثر طریقے سے ڈالے حیات کا سب سے کامیاب نمونہ ہے۔

ارادی فعل ان حرکات کے سوا کچھ نہیں' جو پہلے کے تجربہ میں سیکھی گئی ہی ں' اور جو ہر مرتبہ ایک نئی جانب منعطف کی جاتی ہیں، یک محسوس طاقت انھیں اس طرح منعطف کراتی ہے' اور اسی محسوس طاقت کا اصلی مقصد یہ ہے کہ دنیا میں کوئی نہ کوئی نئی شئے وجود میں لاتی رہے۔

ان تمام خیالات کے سلسلے میں برگساں اگر چہ روحانی تحقیق اور طاقت کا قائل ہے' مگر وہ تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کے نظریہ کا شدت سے مخالف ہے۔

حافظہ محض ماضی کا فعل نہیں، حال سے اس کا اصلی تعلق ہے ادارک کی ترتیب کے بعد نہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ حافظہ کی ترتیب بھی ہوتی ہے۔ بالکل اس طرح جیسے جسم کے ساتھ پر چھائیں گرتی ہے پھر برگساں کے فلسفے میں مستقبل ماضی حال الگ الگ نہیں ہیں مکانی وقت کا تصور باطل ہو کے دورانِ محض کی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک دوران محض کا تصور اسلامی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ اس بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

''ہمارے شعوری تجربے اور گہرے تجربے سے ہم پر جس دوران خالص کا انکشاف ہوتا ہے' وہ متبائن عکس پذیر آنات کی ایک لڑی نہیں۔ وہ ایک ایسا عضوی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا، بلکہ حال کے ساتھ حرکت کرتا ہے' اور حال میں عمل پذیر ہے۔ مستقبل اس کے نزدیک ایسی چیز نہیں جو آگے ہو' اور جس کے طے کرنا ہو۔ مستقبل صرف ایک ایسی چیز ہے جو اس کی ماہیت میں بطور ایک کھلے ہوئے امکان کے موجود ہے۔ وقت کے اس بحثیت عضوی کل کے تصور کو قرآن نے تقدیر کہا ہے..... یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط معنی لئے ہیں۔ تقدیر (دراصل) وقت کا، اس کے امکانات کے ظہور سے پہلے کا تصور ہے.... مختصر یہ کہ تقدیر زماں محسوس ہے، نہ کہ ایسا زمانہ جس کا تخیل کیا جائے جسے شمار کیا جاسکے''۔

اب وہی دوسری قسم کی ماضی پرستی۔ یعنی کسی خاص تمدّن کی مخصوص اقدار کو پھر سے رواج دینے کی کوشش کرنا تو یہ اقبال کی حد تک ذرا بحث طلب ہے۔ زیادہ تو اقبال نے اپنے فلسفیانہ یقین کی روشنی میں ماضی کی اقدار کو محض اس لئے مہذب کرنا چاہا ہے، کہ یہ مستقبل کی تشکیل میں مدد دیں۔ ماضی اگر مستقبل سے جدا نہیں کیا جاسکتا تو یہ لازم آتا ہے کہ مستقبل کی ارادی تعمیر کے لئے ماضی کی تمام اقدار نہیں، بلکہ محض حیات بخش اور اخلاقی اقدار کا انتخاب کیا جائے۔ اقبال نے اسلامی اخلاقیات سے زیادہ تر انہیں اقدار کو چننے کی کوشش کی ہے' اگرچہ کہ وہ اسلام کا نام بار بار لیتے ہیں لیکن دراصل یہ اخلاقی اقدار دنیا کے تمام بڑے مذہبوں اور ہر اخلاقی فلسفے میں مشترک ہیں' یہ اپنے اسلامی کلام کے بالکل ابتدائی زمانے میں بھی اقبال کو اس کا پورا پورا احساس تھا کہ ماضی کا واحد مصرف اقدار کا انتخاب اور اُن سے مستقبل کی تعمیر میں مدد لینا ہے۔

میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے!

اور!

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

عمل کی حرکت ماضی سے مستقبل کی طرف ہے نہ کہ مستقبل سے ماضی کی جانب اقبال کو اس کا بھی پور پورا احساس ہے کہ ماضی کی بہت سی قدروں کو مٹانا بہت ضروری ہے اور اسی لئے مولانا روم کا یہ شعر ان کی انقلابی شاعری می ں ایک اساسی زاویئے کا حاصل ہے۔

ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند
اول آں بنیادر اویراں کنند

اُن کے نزدیک قدر آفرینی اور مقاصد آفرینی کے بغیر نہ فرد نہ قوم اور نہ مذہب کی زندگی باقی رہ سکتی ہے، مذہب میں بھی مسلسل انقلاب اور تبدیلی کی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی انفرادی یا قومی زندگی میں' اور اس کے لئے تقلید اور ماضی پرستی سب سے بڑی لعنت ہے۔ اقبال فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اسلام کے محض اسلام کی حرکیت کی وجہ سے دلدادہ ہیں، ماضی پرستی میں حرکیت کی گنجائش نہیں اور اس میں سکونیت ہی سکونیت ہے" پیامِ مشرق کا خاتمہ اس قطعہ پر ہوتا ہے۔

چہ خوشِ بودے اگر مرد نکوپے
زبند پا مستاں آزادر فتے
اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رفتے

ارتقا کا تقاضا یہ ہے کہ ماضی پر تنقید کی جائے اور جو مستقبل کی ضرورتوں کے معیار پر پورا نہ اترے اسے رد کر دیا جائے؟

کریں گے اہل نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سوئے کوفۂ و بغداد

ارتقا کا قانون ماضی کی طرف بازگشت نہیں، بلکہ مسلسل تبدیلی مسلسل انقلاب سے اپنی تازہ سے تازہ تر آفرینش ہے۔ ہ اصول قوموں کی زندگی پر اور زیادہ پورا اُترتا ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکش انقلاب
صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

اس لئے اقبال کے یہاں ماضی کے بعض زندگی بخش اقدار کے تحفظ کا نظرہ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے نظریئے سے بہت مختلف ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے روایت پرستی کے لئے مذہب کی زبان استعمال کی ہے، اور عذر داری کی ہے کہ اس کی اصطلاحات اگرچہ کہ مذہبی لعنت سے ماخوذ ہیں، مگر خالص ادبی معنوں میں استعمال کی گئی ہیں، اقبال نے مذہبی اصطلاحات کا مفہوم بدل کے انقلابی فلسفے کی تمام قدریں اس میں حل کر دینے کی کوشش کی ہے، ٹی۔ ایس۔ یلیٹ کے مقابل اقبال نے انتخاب کی گنجائش بہت زیادہ رکھی ہے، روایت پرستی ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے یہاں سکونیت اور سکون پرستی کے نقائص اور معاشی قدروں اور حقیقتوں کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ہے۔ اقبال کے نزدیک باستثنائے تعلیمات قرآن روایت پرستی کی گنجائش ہی نہیں، ان کا حرکیت کا تصور ماضی کی سخت تنقید کرتا ہے، اور اس خلوص اور سختی سے ماضی کو مستقبل کے معیار پر رکھتا ہے۔

تحفظ روایات:

چند قسمیں ضرور ہیں، جو بادی النظر میں تضاد معلوم ہوتی ہیں، اسراف خودی کا ایک باب حکایت شیخ و برہمن و مکالمۂ گنگا و ہمالہ در معنی ایں کہ تسلسل حیاتِ ملیہ از محکم گرفتن روایات مخصوصۂ ملیہ می باشد" یہاں روایات مخصوصہ کی ضرورت محض قومی تمدن کے تسلسل کی ایک اہم قدر کی حیثیت سے ہے، مدای ضروریات کی طرف اس میں صاف اشارہ ہے۔

باز میں درسازائے گردوں نورد
در تلاشِ گوہر انجم مسگرد

اس لئے روایات مخصوصہ کے تحفظ کا محرک کسی قسم کی عینیت نہیں' بلکہ قومی تمدن کے تحفظ کی مادی ضرورت ہے مسلک آبا محض تاریخی تسلسل یا قومی خودی کے تحفظ کی حد تک ضروری ہے۔

اے امانت دار تہذیب کہن
پشتِ پا زِ مسلکِ آبا مزن
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور
توز آذر من زا بوا ہیم دور
مرد چوں شمع خودی اندر وجود

از خیالِ آسماں پیما چہ سود

اس تحفظ کی ضرورت دراصل مستقبل کی تعمیری ضرورت ہے رموز بیخودی میں تاریخ، اور ماضی اور مستقبل سے اس کے رشتے کے متعلق اقبال نے لکھا ہے،

چیست تاریخ اے ز خود بیگانہ
داستانے قصہٗ افسانہ
ایں ترا از خویشتن آگہ کند
آشنائے کار و مرد رہ کند
ہم چوں خنجر برفسانت می زند
باز بر روئے جہانت می زند
شعلہٗ افسردہ در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر

تاریخ کا سبق تقلید یا تکرار نہیں بلکہ تاریخ کا اصلی مصرف یہ ہے کہ اس کو اپنے آپ میں جذب یا ضبط کرلیا جائے، تاکہ آئندہ کی تعمیر میں گزشتہ کا تجربہ کام آئے؟

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
سر زند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو

تقلید کا مسئلہ

رموزِ بےخودی میں اقبال نے اسی سلسلے میں ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ چھیڑ دیا ہے۔ جو بظاہر ان کے اس عام ارتقائی تاریخ کا مخالف معلوم ہوتا ہے۔ ان کا یہ نظریہ کہ ”درزمانہٴ انحطاط تقلید از اجتہاد اولی تراست“ ممکن ہے کہ ان کی قومی خودی کے تصور کے لحاظ سے مابعد الطبعی معنوں میں حقیقت پر مبنی ہو، مگر عمرانی نقطہٴ نظر سے سب سے پہلے ہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زمانہ انحطاط میں تو اجتہاد کی اور زیادہ ضرورت ہے، یہ کہہ

کے بھی اس نظریئے کی تاویل کرنا مشکل ہے، کہ یہ صرف اس صورت کے لئے ہے، جب کہ کسی بالکل وحشی قوم کو کسی تمدّن اور انحطاط پذیر قوم پر استیلا حاصل ہو، کیونکہ یہ بحث اس مصرع سے شروع ہوتی ہے؟

عہدِ حاضر فتنہ ؟ زیر سراست

لیکن اگر انحطاط پذیر قوم کا واسطہ کسی ایسی تحریک سے ہو جو بعض اعلیٰ تر انسانی یا اخلاقی قدریں رکھتی ہو، جیسے روسی ترکستان کا واسطہ اشتمالی تحریک سے تو اس صورت میں اقبال کا نقطۂ نظر کہاں تک جائز ہوگا کہ؟

مضمحل گرد د چو تقویم حیات
مِلّت از تقلیدی گیرد ثبات

راہ آبا رد کہ ایں جمیت است
معنیٔ تقلید ضبط ملّت است

لیکن جوں جوں اس حصے کو پڑھتے جایئے اقبال کا اصلی مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ جس قسم کی ''تقلید'' کی اقبال نے یہاں ہدایت کی ہے وہ اساسی تمدّنی قدروں کی تقلید ہے۔ جن پر کسی تمدّن کی انفرادیت کا دارومدار ہے سی لئے انہوں نے یہودیوں کی مثال دی ہے، جن کی ''روایات'' کو غیر ترقی پسند کہنا بہت مشکل ہے، یہودی قومی خودی کی ساری بنیاد توریت کی حیات بخش قوت ارادی پر ہے، ورنہ یہ قوم اور یہ تمدن جس نے دنیا کے عالمگیر تمدن کو اتنا کچھ دیا فنا ہو گیا ہوتا؟

پیکرت دارد گر جان بصیر
عبرت از احوالِ اسرائیل گیر

اسلام میں جس قدر کی تقلید کی اقبال نے ضرورت محسوس کی ہے، وہ محض نظریہ توحید ہے،

نقش بر دل معنیٔ توحید کن
چارہ کار خود از تقلید کن

اقبال کی ساری عمر ساری شاعری سارا فلسفہ ایک محور کے گرد گھومتا ہے' اس محور کے ایک سرے پر اجتہاد یعنی مسلسل ذہنی انقلاب ہے اور دوسرے سرے پر معاشی انقلاب' اس لئے رموزِ بیخودی کے اس حصے میں جس اجتہاد کی انہوں نے مخالفت کی ہے وہ لازمی طور پر رجعت پسند ملّاؤں کا اجتہاد ہے، اور یہ نکتہ انہوں نے محض ہماری خیال آرائی کے لئے نہیں چھوڑا بلکہ صاف اس کا ذکر کیا ہے:۔

زاجتہادِ عالمسانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

انحطاط کی وہ شکل جسے غلامی کہتے ہیں، اس میں علما اور ملاّ مذہب میں افیونی خصائص پیدا کر دیتے ہیں، جیسے اُزبکستان میں جب بڑے بڑے زمینداروں کی زمینیں چھین کر غریب کاشتکاروں اور اجتماعی مزرعوں میں تقسیم کی گئیں تو علماء نے فتویٰ دیا کہ ان زمینوں سے کیڑے اُگیں گے ایسے اجتہاد سے تو تقلید ہی سب سے اچھی ہے، غلامی میں عقیدہ کمزور ہو جاتا ہے اور عقیدہ بھی عزم کی طرح آزادی کی پیداوار اور آزادی کا پوردگار ہے "ضرب کلیم" میں ایک چھوٹا سا قطعہ ہے "غلاموں کے لئے" جو رموزِ بیخودی کے اسمٹ پر روشنی ڈالتا ہے۔

حکمت مشرق ومغرب نے سکھایا ہے مجھے
ایک نکتہ کہ غلاموں کے لئے ہے اکسیر
دین فلسفہ ہو فقر ہو سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقاید کی بنا پر تعمیر

چند اور الزامات

ن۔م۔راشد غزلیں بہت کم لکھتے ہیں، مگر ان کی ایک غزل کا شعر ہے۔

جہاں غریب کو نانِ جویں نہیں ملتی
وہاں حکیم کے درسِ خودی کو کیا کیجئے

ن۔م۔راشد سے اصلی چوک جو ہوئی ہے، وہ یہ ہے، کہ انہوں نے یہ نہیں دیکھا کہ حکیم کے درسِ خودی کے پیچھے نانِ جویں کا مسئلہ بھی ہے دراصل اقبال کی شاعری کا ایک سِرا اگر درس خودی ہے تو دوسرا نان جویں اور اسی لئے "جاوید نامہ" میں آں سوئے افلاک۔ندائے جمال سے ان کی گفتگو الٰہیات یا تصوف یا من تو شدم تو من شدی کے موضوع پر نہیں ہوتی بلکہ گفتگو کا اصلی موضوع عمرانیات، معاشیات اور عملیات ہیں لیکن اقبال کے نزدیک وجدانیات کی اہمیت ان سب سے زیادہ ہے اور خصوصیت سے اسلامی وجدانیت کی اس لئے اقبال پر یہ الزام نہیں عاید ہوسکتا کہ انہوں نے طبقاتی کشمکش یا معاشی اور عمرانی حقائق کو مذہبی عینیت پر قربان کر دیا، زیادہ مادّی نقطۂ نظر سے ان پر یہ الزام عاید ہوسکتا ہے، کہ انہوں نے

طبقاتی کشمکش اور عمرانی حقائق کو بجائے مارکس کی طرح مادی جدلت سے وابستہ کرنے کے اپنی اشتراکیت کو اسلامی وجدانیت اور مذہبی عینیت سے وابستہ کر دیا ہے۔

مضمون کے اس حصے میں ہم نے اقبال کے ہر عہد کی تصانیف اور نظموں سے حوالے دیئے ہیں، کیونکہ اقبال کے خیالات اس طرح باہم گتھے ہوئے ہیں کہ دوروں میں ارتقا اور عام تبدیلیوں کا امتیاز تو بخوبی ہوسکتا ہے مگر بڑے دھارے کے متوازی پچھلے اور آئندہ دوروں کے بنیادی خیالات کا تسلسل بھی باقی رہتا ہے۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کی خالص اسلامی شاعری کا دور ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیانی زمانے سے شروع ہو کے ''خضر راہ'' تک باقی رہتا ہے۔ اور ''خضر راہ'' سے بنیادی انقلابی اور معاشی محرکات ان کے کلام میں اس قدر اساسی طور پر جاگزیں ہو جاتے ہیں کہ اسکے بعد سے لیکر ''ارمغانِ حجاز'' تک ان کی ساری شاعری' اور اکثر وبیشتر تحریریں خالص اسلامی سے زیادہ انقلابی رنگ رکھتی ہیں اور اس زمانے میں وہ اسلامی اشتراکیت کا تصور مکمل کرتے ہیں۔

ہمارے ہندو بھائیوں کو یہ اعتراض ہوسکتا ہے' کہ غیر مسلموں کو ان سب تصورات سے کیا تعلق' ہمارے ہندو بھائی دو نقطۂ نظر اختیار کر سکتے ہیں' ایک تو سر تیج بہادر سپرو کا جو نہ اُردو کو صرف مسلمانوں کی زبان مانتے ہیں، اور نہ اقبال کو صرف مسلمانوں کا شاعر۔ اگر کسی شاعر کا موضوع اسلام یا عیسائیت یا بدھ مت یا ہندو مت ہے، تو اس سے اس کے اعتقاد سے قطع نظر محض اس کی شاعری کے اساس پر ذہنی اور وجدانی تعلق قائم ہوسکتا ہے، اسلئے پروٹسٹنٹ ناظر دانتے اور کیتھولک ناظر ملٹن کے نقطۂ نظر سے بنیادی اختلاف رکھنے کے باوجود ان شاعروں کے کلام اور اُن کی شاعری کی عظمت سے باطنی ربط اور تعلق محسوس کرسکتا ہے، دوسری طرح کا نقطۂ نظر وہ ہے جس کا اظہار فراق گورکھپوری نے کیا ہے۔ ان کی ایک بڑی اچھی نظم ہے ''بغیر عنوان کی ایک نا تمام نظم''۔ اور اس کے سوا اُن کے اکثر مضامین رسائل میں شائع ہو چکے ہیں' جس میں انہوں نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اقبال کی اسلامی شاعری ایک طرح کی گروہ بندی اور رجعت پسندی ہے فراق صاحب اگر اقبال کی شاعری کے معاشی محرکات اور عمرانی حرکیات کو ان کی شاعری کے مابعد الطبعی اسلامی عنصر سے الگ کر کے دیکھیں تو شاید انہیں یہ شکایت باقی نہ رہے گی' کیونکہ اقبال نے دراصل مذہب کو جدید ترین اشتمالی معاشی تصورات کی حمایت کے لئے استعمال کیا ہے اسلامی مذہبی وجدانیات پر زور دینے سے ہندو یا بدھ یا عیسائی مذہبی وجدانیات کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔

اب رہ گیا یہ امر کہ وجدانیات کا اقبال کی شاعری میں ایسا بنیادی مقام کیوں ہے؟ یہ بڑی حد تک ایک نفسی

اور انفرادی مسئلہ ہے' بڑی بات یہ ہے کہ وجدانیات سے ان کی شعری میں اشترا کی معاشی تصورات کو تقویت پہونچی ہے فراق صاحب کو اسکا پورا پورا اختیار ہے کہ اگر وہ چاہیں تو اقبال کی وجدانیات کو رد کردیں۔ اس کے بعد بھی اقبال میں حرکیت عمرانی مساوات ایسے معاشی انصاف کے تصورات جن کی بنیاد طبقاتی کشمکش کے صحیح تجزیے پر ہے، اور اس طرح کے ایسے بہت سے ترقی پسند اور زندگی پرور عناصر ملیں گے جو اس صدی کے شاید ہی کسی اور بڑے شاعر کے یہاں پائے جائیں۔

اسی لئے ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ اور اقبال کی مشابہت بڑی سطحی ظاہری اور کھوکھلی مشابہت ہے، دوراہے پر پہنچ کے اقبال نے مستقبل کی طرف اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے ماضی کی طرف اقبال نے حرکت کی طرف اور ایلیٹ نے سکون کی طرف اقبال نے اشتراکیت کی طرف اور ٹی۔ ایس ایلیٹ نے ملوکیت کی طرف قدم بڑھایا ہے، ٹی۔ ایس۔ ایلٹ کی نظم "خراب آباد" شانتی، شانتی، شانتی پر ختم ہوتی ہے! اور بعد کی تمام نظموں پر "خراب آباد" کا طلسم چھایا ہوا ہے۔ اقبال کی آخری نظم "حضرت انسان" ہے۔ وہ شاعر جو خدا کو ڈھونڈھنے نکلا تھا بالآخر انسان اور اُس کی حرکی صلاحیت کی دریافت پر اپنی شاعری کو ختم کرتا ہے!۔

یہی فرزند آدم ہے کہ جس کے اشک خونین سے
کیا ہے حضرتِ یزداں نے دریاؤں کو طوفانی

جب انسان ہی خدا کی ساری تخلیق اور ساری آفرینش میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے، تو پھر انسان سے ماورا اور کیا شئے ہوسکتی ہے؟۔

اقبال کا آخری مطبوعہ شعر یہ ہے:

اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے
مرے ہنگامہ ہائے نوبہ نو کی انتہا کیا ہے ؟

باقی رہ گیا ان کی شاعری کا "اسلامی" عنصر تو اسلام کی انھوں نے غیر مسلموں کے نقطۂ نظر سے بڑی صاف وضاحت کردی ہے، کہ اسلام کا اقتصادی جوہر تقریباً وہی ہے جو بین الاقوامی اشتراکیت کا ہے، ڈاکٹر نکلسن کے نام انہوں نے اپنے خط میں صاف صاف اس کی صراحت کی ہے' میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں، بلکہ میری، تو تش طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے، کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے' کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشری نظام سے

قطع نظر کرلیا جائے جس کا مقصد وحید ذات پات، رتبہ درجہ، رنگ ونسل کے امتیازات کو مٹا دینا ہے!''۶۹

یہ کہ اقبال کے نزدیک ''اسلام'' کا تصور مذہبی گروہ بندی نہیں' بلکہ آخر کار تمام نبی نوع انسان کی آزادی اور برابری کی طرف رہنمائی کرتا ہے اسی خط میں انہوں نے صاف صاف بیان کیا ہے، ''دراصل خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں' بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے بتوں کی پرستش ترک کردیں اور ایک دوسرے کی شخصیت تسلیم کرلیں۔۷۰

یہ مقالہ ''انقلابی شاعری کا دور'' کا ایک حصہ ہے۔

ارتقائیت

اقبال کے کلام میں انسانیت اور بالخصوص انسان کامل کا نظریہ بیان کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت ضروری ہے کہ اُن کے یہاں نسان کا تصور حیاتی ارتقاء کے نظریوں پر مبنی ہے۔ کائنات کی جانچ وہ مادّے سے شروع کرتے ہیں اور پھر اس خط کو عبور کرکے جو حیات کو غیر حیات سے جدا کرتا ہے وہ نباتات حیوانات کا جائزہ لیتے ہوئے انسان تک پہونچتے ہیں۔

دو متوازی راستے اس طرز تحقیق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں ایک تو جدید ارتقائی نظریئے جو ڈارون اور لامارک سے ہوتے ہوئے برگساں پر مبنی ہوتے ہیں۔ دوسرے خود اسلامی مابعد الطبیعات اور اخلاقیات میں ارتقائی نقطۂ نظر کی اہمیت۔

برگساں اور ارتقائے تخلیقی

اس خصوص میں برگساں کا اثر تمام مغربی اثرات سے زیادہ نمایاں ہے اس اثر کو اقبال نے اسلام کے ارتقائی تصورات کی روشنی میں پرکھا ہے۔ اور حیاتی ارتقاء کا ایک کامل نظام ان کے تفکر کی انسان کامل کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔

برگساں کی ارتقائے تخلیقی میں زیادہ تر مباحث حیاتیات پر مبنی ہیں کائنات دوران کی حالت میں ہے اور وقت کی ماہیت کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران کے معنی ہیں ایجاد، اشکال وصور کی تخلیق کائنات میں دو طرح کی متضاد حرکتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں ایک چڑھاؤ کی ہے، اور دوسری اُتار کی ایک ارتقاء کی ہے اور دوسری تنزل کی۔ ان حرکتوں کا تعلق دو طرح کے اجسام سے ہے۔ غیر منظم اجسام اس سیدھے سادے قانون کی پابند ہیں کہ ان کے حال میں ماضی سے زیادہ کچھ نہیں اور ان کے اثر میں جو چیز موجود ہے وہ سبب میں بھی موجود تھی منظم اجسام کا احوال اس کے برعکس ہے کیونکہ جو کوئی بھی شئے جہاں

کہیں زندہ اور جاندار ہے اس کے لئے کہیں نہ کہیں ایک لوح سی ہے جس میں وقت کا اندراج ہوتا جاتا ہے منظم باذی روح جسم میں شعور کی یہ خصوصیات موجود ہوتی ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے، ماضی حال میں محفوظ ہوتا جاتا ہے۔

برگساں نے اس امر پر بڑا زور دیا ہے کہ منظم اور غیر منظم جسم یعنی کسی مادی شکل اور ذی روح جسم میں بڑا بنیادی فرق ہے، اس نے ایک ماہر حیاتیات ای، بی ولسن کا قول نقل کیا ہے کہ ''خانہ یا خلیہ کے مطالعے سے وسیع خلیج جو جیت کی پست ترین انواع کو غیر منظم عالم سے جدا کرتی ہے تنگ نہیں بلکہ وسیع معلوم ہوتی ہے۔

برگساں کو ڈارون کو حیاتی نظریہ ارتقاء سے زیادہ تر اختلاف محض میکانیت کی وجہ سے ہے جس کا برگساں قائل نہیں، لیکن برگساں اپنے پیش رو لامارک کے دلائل سے بھی پوری طرح مطمئن نہیں، کیونکہ کسی خاص سمت میں کوئی موروثی تبدیلی جو اپنے آپ میں مسلسل جمع اور زیادتی کرتی جاتی ہے یقیناً کسی نہ کسی طرح کی سعی سے وابستہ ہوگی لیکن کسی ایسی سعی سے جو انفرادی سعی سے بدر جہا زیادہ گہری ہو اور ماحول کے اثرات سے بہت آزاد ہو، وہ اک ایسی سعی ہوگی جو کسی ایک نوع کے بیشتر نمائندوں میں مشترک ہوگی، وہ ان کے تخم میں مضمر اور جاگزیں ہوگی نہ کہ محض ان کے جوہر میں اس سعی کا اس طرح ان کی آئندہ نسلوں تک منتقل ہونا ضروری ہے۔ لامارک کی سعی کے نظریئے کو اس قدر وسیع کر دینے کے بعد اس وسیع اور ہمہ گیری کو برگساں نے جوش حرکت صمات ELANVITAL کا نام دیا ہے۔ یہ حرکت صمات حیاتی تخموں کی ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی رہتی ہے اور حیاتی تخموں کی ان نسلوں کے درمین ترقی یافتہ حیاتی نظام پلوں کی طرح قائم ہیں یہ جوش حرکت حیات ارتقائی خطوط میں تقسیم ہوتا جاتا ہے، اور اختلافات کا بنیادی سبب ہے ان اختلافات میں جمع اور زیادتی کا عمل کرتا جاتا ہے اور ہئیت کا نت نئی انواع ظہور میں آتی جاتی ہیں لیکن خاص خاص نقاط پر ان مختلف ارتقائی خطوط کی نشو و نما یکساں بھی ہوتی ہے ،اور اگر مشترک جوش حرکت کا نظریہ صحیح ہے تو ایسا ہونا بالکل قدرتی بات ہے۔

حیات کے لئے سب سے پہلا مرحلہ سب سے پہلی روک جامد اور بے حرکت ماڈے پر قابو پانا تھا، اس میں حیات کو محض عجز وانکسار کی وجہ سے کامیابی ہوئی شروع شروع میں حیات نے بڑی ہی حقیر، چھوٹی چھوٹی شکلیں اختیار کیں، بڑی چالاکی دکھلائی، وہ طبیعی اور کیمیائی قوتوں کے آگے جھک جھک گئی، تھوڑی دور ان قوتوں کے ساتھ ساتھ چلی، مگر اس لئے کہ تھوڑی دور چل کے ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ حیات نے

جامد مادّے کی بہت سی عادتیں اختیار کیں، تا کہ آہستہ آہستہ ایک طرح کے مقناطیسی جذب کے ساتھ اُسے کھینچ کے ایک بالکل نئے دوسرے راستے پر لے جائیں۔ حیات کے راستے میں بے انتہا چوراہے تھے۔ بہت سے اندھیاری گلیاں تھیں، جو آخری سرے پر بند ہو جاتی تھیں، مگر روشن شاہراہیں بھی تھیں، اور ان شاہراہوں میں سے صرف ایک جو ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں سے ہوتی ہوئی انسان تک پہونچتی ہے۔ اتنی چوڑی تھی کہ اس پر زندگی پوری آزادی اور کشادگی سے گام زن ہو سکے، اگر ارتقا ایسی تخلیق ہے جو بغیر کسی رکاوٹ کے تازہ تر ہوتی رہتی ہے تو وہ اپنی رفتار کے ساتھ ساتھ نہ صرف زندگی کا اشکال وصور پیدا کرتی جاتی ہے بلکہ وہ تصورات بھی پیدا کرتی جاتی ہے جس کے ذریعے ذہن خود اس کا یعنی زندگی کا ادراک کر سکے، اور اس کو سمجھ سکے ساتھ ہی ساتھ وہ اس ادراک کے اظہار کے ذرائع بھی پیدا کرتی جاتی ہے۔

برگساں کے ان تمام تصورات کو اقبال نے قریب قریب بجنسہٖ ''بال جبریل'' کے اس بے مثل ''ساقی نامہ'' میں دہرایا ہے۔ جو ان کی بہترین نظموں میں شمار کی جاتی ہے۔ اقبال نے زندگی اور دوران خالص میں وہی رشتہ مقرر کیا ہے جو برگساں کے نظام فکر میں ہے اور ایک جوش حرکت حیات کو ارتقائے تخلیقی کا محرک قرار دیا ہے۔ اگر چہ کہ غائیت اُن کے یہاں برگساں کے مقابل بہت زیادہ ہے۔

دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شئے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب وگل
خوش آئی اسے محنتِ آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

یہ عالم یہ بُت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
اسی کے بیاباں اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
کہیں جرہ شاہیں سیماب رنگ
لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ
کبوتر کہیں آشیانے سے دور
پھڑکتا ہوا جال میں ناصبور
فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
سمجھتا ہے توراز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست وبلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
اُلجھ کر سلجھنے میں لذت اسے
تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے
ہوا جب اسے سامنا موت کا
کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا
اتر کر جہانِ مکافات میں

رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاق دوئی سے بنی زوج زوج
اُٹھی دشت کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
بڑی تیز جولاں بڑی زودرس
ازل سے ابد تک دم یک نفس
یہ موج نفس کیا ہے، تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے، رازدرونِ حیات
خودی کیا ہے بیدارئ کائنات
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

بہر حال پوری کائنات میں حیات کے ارتقا کے مجموعی تماشے کو پیش نظر رکھے بغیر انسان کا مقام اور اس کا تخلیقی مقصد معین نہیں کیا جا سکتا۔ برگساں نے اسی لئے تفصیل سے حیات کے ابتدائی مظاہرہ کا جائزہ کیا ہے۔ نباتات اور حیونات میں امتیازی فرق محض یہ نہیں کہ اُن کے بعض خصائص مختلف ہیں۔ بلکہ یہ ان کا رجحان یہ ہے کہ وہ ان خصائص کی مختلف شکلوں پر زور دیتے رہتے ہیں، نباتات حیوانات سے اس طرح مختلف ہیں کہ وہ براہِ راست ہوا، پانی اور زمین سے جمادی عناصر کو جذب کر کے منظم مادّے کی تخلیق کر سکتے ہیں، حیوانات کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا عام رجحان مکان میں نقل وحرکت کرنے کا ہے۔ بر خلاف اس کے نباتی خلیہ جو ایک جونی جھلی سے گھر ہوا ہے نباتات کو سکون اور بے حرکتی پر مجبور کئے ہوئے ہے۔ نقل وحرکت اور شعور میں ایک ایسا رشتہ ہے۔ جو آسانی سے نظر آ سکتا ہے۔ اعلیٰ تر حیاتی نظاموں کا شعور بعض دماغی انتظامات سے وابستہ معلوم ہوتا ہے۔ عصبی نظام جتنا ترقی پسند ہوگا اتنی ہی زیادہ اور صحیح

حرکات میں سے انتخابات کے امکان پیدا ہوتے جائیں گے اور ان حرکات سے جو شعور وابستہ ہے وہ اتنا ہی واضح اور صاف ہوتا جائے گا۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حیوان کی امتیازی خصوصیت حس اور بیدار شعور ہے نباتات میں شعور خوابیدہ ہے اور بے حسی طاری ہے نباتات کو اسی سکون اور بے حرکتی کے عالم میں عناصر سے اپنی جمادی خوراک مل جاتی ہے حیوانات کو اپنی غذا کی تلاش میں نقل وحرکت کرنا پڑتا ہے اس لئے ان کا ارتقاء میلانِ حرکت کی سمت ہوا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر ایک ایسے شعور کی سمت جو واضح سے واضح تر وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔

حیوانی نقل وحرکت اور اس کے شعور سے انتخاب کے امکانات بھی بہت زیادہ وسیع ہو جاتے ہیں اس مرحلے پر پہونچ کر برگسان کا نظام فکر ایک اور مسئلے کو جذب کرتا ہے یہ مسئلہ لاقدریت یا عدم تعین کا ہے زندگی کا ایک کام یہ بھی ہے کہ وہ مادّے میں کسی نہ کسی طرح کا عدم تعین پیدا کرے، پنے ارتقا کے دوران میں زندگی ایسے ایسے اشکال پیدا کرتی جاتی ہے جو پہلے سے متعین نہیں۔ اور جن کے متعلق کوئی پیش قیاسی نہیں کی جاسکتی یہ اشکال جتنے ہی زیادہ غیر معین ہوں اتنی ہی ان کے عمل کی آزادی بڑھتی جاتی ہے یہ آزادی انسان میں انتہا کو پہونچتی ہے۔ جس کے ہاتھ ہر طرح کے کام پر قادر ہیں نبی نوع انسان جو ساری دنیا کو اپنی ملکیت سمجھتی ہے یقیناً اعلیٰ ترین نوع ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کا سلسلہ انسان پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن جانوروں کے بہت سے موذی مفاصل سلسلے بالخصوص بعض جھلی نما پر رکھنے والے کیڑے چیونٹیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ جس طرح انسان زمین کی سطح کا بادشاہ ہے اسی طرح چیونٹی زمین کی سطح کے نیچے کی پرت کی ملکہ ہے جوڑ اور جان داروں میں کیڑے اور بالخصوص ذی مفاصل کیڑے ارتقا کا انتہائی نقطہ ہیں اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں انسانی جبلت کی نشو ونما اور کسی نوع میں اتنی نہیں ہوئی جتنی کیڑوں کی ذی مفاصل سلسلوں میں اس لئے تنزل کے سلسلوں سے قطع نظر یہ نظریہ مرتب کیا جاسکتا ہے کہ حیوانی سلطنت میں ارتقانے دو راستے اختیار کئے ہیں۔ ایک وہ جو جبلت کی طرف جاتا ہے دوسرا وہ جو عقل کی طرف جاتا ہے۔ جسے انسان نے اختیار کیا ہے شروع میں عقل اور جبلت (عقل حیوانی) کی اصل ایک تھی۔ اور ایک کا دوسری میں دخل اور شمول تھا۔ اب بھی اُن میں اشتراک کے آثار ہیں۔ لیکن اس ارتقایافتہ حالت میں عقل اور جبلت کا ساتھ جہاں کہیں نظر آتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک دوسری کی کمی کو پورا کرتے ہیں۔ اور یک دوسرے کی کمی کو محض اس لئے پورا کرتے کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں جبلت جو جبلی ہے وہ عقل میں عقل کی متضاد ہے عقل کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مصنوعی شیاء بناسکتی ہے

خصوصاً وہ اوراوزار بنانے کے اوزار بنا سکتی ہے اور وہ اپنے مصنوعات میں بڑی غیر معمولی وسعت اور تنوع پیدا کر سکتی ہے۔

اقبال نے محاورہ مابین خدا و انسان میں عقل کی اسی تخریبی اور تعمیری صلاحیت کو بیان کیا ہے۔ انسان جو اب دیتا ہے!

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیان وکہسار دراغ آفریدی
بان وگلزرا دباغ آفریدم
من آنم کہ از زنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

برگساں کے نزدیک جبلت اور عقل میں فرق یہ ہے کہ تکمیل یافتہ جبلت منظم اوزاروں کو استعمال اور کبھی کبھی ان کی تعمیر کرتی ہے تکمیل یافتہ عقل غیر منظم اوزاروں کو بناتی اور انہیں استعمال کرتی ہے جبلت (حیوانی عقل) کا اقبال کے نظام فکر میں کوئی مقام نہیں اور اقبال کے یہاں عشق یا وجدان ایک بہت اعلیٰ تر صفت ہے، جس کا عمل مادی نہیں بلکہ روحانی سطح پر ہوتا ہے مقاصد آفرینی برگساں کے نزدیک عقل کا ایک تخلیقی عمل ہے مقاصد آفرینی اقبال کے نزدیک عقل اور عشق دونوں کا تخلیقی عمل ہے۔ برگساں کے نزدیک جب عقل ایک ضرورت کو پورا کر چکتی ہے تو یک اور نئی ضرورت کی تخلیق کرتی ہے۔ جبلت کی طرح وہ اپنے اطراف عمل کا ایک محدود دائرہ نہیں بناتی جس دائرے کے اندر جبلت سے ممتاز جاندار کیڑا رینگتا رہتا ہے عقل سرگرمی کا میدان محدود ہے جس میں وہ آگے سے آگے بڑھتی جاتی ہے اور اتنی ہی زیادہ آزادی حاصل کرتی جاتی ہے عقل کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا حربہ اس کی قوت اظہار یعنی زبان ہے لیکن عقل کے بھی بعض بڑے شدید حدود ہیں اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ حیات کو آسانی سے سمجھ نہیں سکتی اس کے برعکس حیات کی تشکیل ہی حیات کے سانچے پر ہوئی ہے۔ عقل اور جبلت دونوں بعض ایسی حدود کی گرفتار ہیں جن کی وجہ سے حیات کے بہت سے حقائق معلوم نہیں ہو سکتے ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنہیں عقل ہی تلاش کر سکتی ہے۔ مگر جنہیں وہ اکیلی کبھی نہ پا سکے گی۔ صرف جبلت ہی ان چیزوں کو پا سکتی

ہے مگر وہ انہیں کبھی تلاش نہ کرے گی!!۔

اس لئے ابتدائی حیوانی سطح بعض سمتوں میں بعض نقاط پر علم کے امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔ یہاں برگساں نے علم کے ایک اور ذریعے کا پتہ بتایا ہے یہ وجدان ہے یہاں برگساں کے نظام فکر کا سلسلہ پھر اقبال سے ملتا ہے یہ وجدان اقبال کا ''عشق'' ہے جس کی پہونچ وہاں ہے جہاں عقل کے پر جلتے ہیں۔ وجدان کے متعلق برگسان کا تصور یہ ہے کہ وہ حیات کی انتہائی باطنیت کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے ۔برگساں کے خیال میں وجدان وہ جبلّت ہے جو بے لوث اور غیر جانبدار ہوگئی ہو، جو خود آگاہ ہو جس میں اپنے موضوع پر غور کرنے اور عکس پذیر ہونے اور اُسے لامحدود طور پر وسیع کرنے کی صلاحیت ہو۔ جہاں وہ علم حاصل نہ ہو سکے جو خالص عقل کے ساتھ مخصوص ہے وہاں وجدان ہمیں وہ راستہ دکھا سکتا ہے جو عقل کو نظر نہیں آسکتا۔ وجدان اس طرح عقل کی تکمیل کرتا ہے یہی وہ مسئلہ ہے جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے:

ہر دو بہ منزلے رواں ہر دو امید کارواں
عقل بہ جبلہ می برو، عشق برد کشاں کشاں
عشق زپادر آوردچشمۂ شش جہات را
دست درازی کند، تابہ ملناب کہکشاں

وہ خرد جو ''فطرت روح الامین'' کے ساتھ ہو اقبال کے نزدیک وجدان یا عشق سے بہت قریب ہے۔ فطرت روح الامین کا نہ ہونا جرأت رندانہ کی کمی ہے۔ اور اقبال کے نزدیک عشق کے مقابل یہی عقل کی کمزوری ہے۔ جوشؔ ملیح آبادی نے ایک مہمل سی رباعی میں اقبال پر چوٹ کی ہے لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ اقبال کے کلام میں عقل اور عشق کے تصورات کو سمجھ نہیں سکے، جوشؔ صاحب نے لکھا ہے:

سوئے ہوئے فتنوں کو جگا دیتی ہے
جاگے ہوئے ذہنوں کو سُلا دیتی ہے
جس قوم کے اعصاب پہ عورت ہے سوار
وہ عقل سے عشق کو بڑھا دیتی ہے

اقبال کا ''عشق'' وہ عشق نہیں جو جوشؔ کی رندانہ شاعری کا موضوع ہے اقبال نے تو برگساں سے ذرا اختلاف کر کے عشق نیا وجدان اور عقل میں ایک طرح کی بنیادی ہم اصلی ایک طرح کا اشتراک تلاش کیا

ہے۔ وہ ذوق نگہ جو عشق یا وجدان کی خصوصیت ہے عقل میں بھی موجود ہے لیکن عقل میں جرأت رندانہ کی کمی ہے:

عقل ہم عشق است واز ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن آں بے چارہ راآں جرأت رندانہ نیست

قصہ مختصر انسان میں وجدان کو عقل کی محدودیت اور جبلت کی عدم موجودگی کا علاج تجویز کر کے برگساں نے انسان کے مقام کو ارتقائے تخلیقی میں یوں متعین کیا ہے کہ حیات کا اگر کلی طور پر مشاہدہ کیا جائے تو اس کی مثال ایک بہت ہی بڑی طاقتور موج کی سی ہے۔ جو ایک مرکز سے نکل کر باہر کی طرف پھیلتی ہے اپنے محیط پر ہر جگہ وہ ٹھہر جاتی ہے۔ اور اس میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے صرف ایک نقطہ ایسا ہے جہاں یہ بندش ٹوٹ گئی ہے۔ اور حیات کی رو آزادی کے ساتھ آگے بڑھ گئی شکل نوع انسانی اسی آزادی کو اپنے آپ میں تحریر کرتی ہے انسان کے سوا اور ہر جگہ شعور رک گیا ہے۔ انسان میں اس کی رفتار اور روانی نہیں رکی، انسان لامحدود طور پر حیاتی حرکت کو جاری رکھتا ہے۔ حالانکہ پنے ساتھ وہ ان تمام چیزوں کو نہیں کھینچتا، جو حیات اپنے ساتھ لئے چلتی ہے۔ ارتقا کے دوسرے خطوط پر اُن دوسرے رجحانات نے سفر کیا ہے۔ جو حیات میں مضمر ہیں اور چونکہ ہر شئے دوسری شئے میں نفوذ وسرایت کرتی ہے اس لئے انسان نے یقیناً ان دوسرے رجحانات کا بھی کچھ اثر اپنے میں محفوظ رکھا ہے۔ مگر بہت ہی تھوڑا سا یوں کہئے کہ ایک مبہم اور بے صورت ہستی نے جسے ہم چاہے انسان کہہ لیں چاہے فوق البشر اپنی تکمیل اور واقعیت کی کوشش کی ہے اور محض اس طرح کامیابی حاصل کی ہے کہ یہ ہستی اپنا ایک حصہ بوجھ کی طرح راستے میں اتار آئی:

ارتقائے تخلیقی کا تصور جسے ایک مربوط اور مکمل فلسفیانہ نظام کے صورت میں برگساں نے پیش کیا ہے۔ ڈارون کے بعد سے یورپ کے ادب پر اس صدی کے اوائل تک حاوی رہا۔ برنارڈ شا نے برگساں سے ارتقائے تخلیقی اور طاقت حیات کے نظریئے لئے اور ان میں یہ تصرف کیا کہ فوق لبشر انسانی معاشرے یا افراد کی ترقی سے نہیں بلکہ حیاتی ارتقا سے پیدا ہوگا برنارڈ شا کے فوق البشر کا تصور اگرچہ نی تشے کا پروردۂ تخیل ہے مگر وہ کسی طرح خیر وشر سے ماورا نہیں۔ اقبال کے انسان کامل اور برنارڈ شا کے فوق البشر میں بعض مشابہتیں ہیں۔ مثلاً دونوں خیر پرست ہیں اور دونوں جس سیاسی نظام کی طرف مائل ہیں وہ کسی نہ کسی طرح کی اشتراکیت ہے۔ لیکن ''وجدان'' کا برنارڈ شا کے فوق البشر کی ترکیب یا اس کی تخلیقی صلاحیت میں کوئی دخل نہیں۔

ارتقائے تخلیقی کا تصور جس کی انتہا انسان کامل ہے اقبال کی فکر میں دو اسالیب سے نمایاں ہے ایک تو رمزی طور پر ان کی شاعری میں اگر چہ کی شاعری میں جب وہ انسان کامل یا قلندر مرد مومن کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی خصوصیات صاف صاف گناتے ہیں۔ پھر بھی وہ رمزی سلسلہ جو مظاہر کائنات اور جمادات سے شروع ہو کے نباتات اور حیوانات کی منازل ورموز سے ہوتا ہوا انسان تک پہونچتا ہے اور پھر انسان کامل کے تصور پر تکمیل پاتا ہے۔ ذرا غور اور تفصیل بیان کا محتاج ہے دوسرا اسلوب وہ ہے جس کا ہم ذکر کرتے آئے ہیں پنے خطبات ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' میں انہوں نے ارتقائے تخلیقی کے نظرئے کو اسلامی فکر اور فلسفے کی روشنی میں پرکھا ہے۔

اقبال کا اہم ترین اجتہاد یہ ہے کہ نظریہ ارتقاء نہ صرف اسلامی فلسفے میں بلکہ قرآنی تعلیم میں مکمل طور پر موجود ہے اسلام میں ریاضیاتی فکر کے ساتھ ہی ساتھ ارتقا کا تصور بھی صورت اختیار کرتا رہا عاجز نے سب سے پہلے اس پر غور کیا کہ دور دور کے سفر اور مقامات کی تبدیلی سے چڑیوں کی زندگی میں طرح طرح کی تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں ابن مسکویہ نے اس کو ایک مخصوص نظریئے کی شکل دی۔ اور اسے اپنی مذہبی تصنیف الفوج الاصغر میں جگہ دی۔ پھر اقبال نے ابن مسکویہ کی کتاب سے ایک اقتباس دیا ہے۔ ابن مسکویہ کے نزدیک نباتی زندگی کو ارتقا کے ابتدائی مراحل میں اُگنے اور پھیلنے کے لئے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی اس قسم کی نباتی زندگی جمادات سے صرف اس حد تک مختلف ہے کہ اس میں حرکت کی ذرا سی صلاحیت ہے۔ حرکت کی یہ صلاحیت نباتی زندگی کے اعلیٰ ترنمونوں میں اور زیادہ بڑھتی جاتی ہے کیونکہ اس اعلیٰ تر مرحلے پر نباتی پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے اور بیج کے ذریعے اپنی نوع باقی رکھنے کی کوشش کرت ہے جب ہم اُن درختوں تک پہونچتے ہیں جن کے تنے پتیاں اور پھل ہوتے ہیں تو حرکت کی طاقت آہستہ آہستہ بڑھ جاتی ہے نباتی ارتقا کی آخری منزل انگور کی بیلوں اور کھجور کے درخت میں نظر آتی ہے۔ جو گویا حیوانی زندگی کی چوکھٹ پر کھڑے ہیں کھجور کے درخت میں جنسی فرق صاف نمایاں ہے جڑوں وغیرہ کے علاوہ کھجور کا درخت اپنے اندر ایک ایسی چیز کو بھی نشوونم دیتا ہے۔ جس کی حیثیت وہی ہے۔ جو مغز کی حیوان کے لئے ہے جس کی سلامتی پر کھجور کے درخت کی زندگی کا دارومدار ہے یہ گویا حیوانی زندگی کا دیباچہ ہے۔ حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین میں جڑوں کی قید سے آزادی ہے۔ اسی سے شعوری حرکت شروع ہوتی ہے۔ یہ حیوانیت کی پہلی منزل جس میں سب سے پہلے حس لمس اور سب سے آخر میں حس بصارت پیدا ہوتا ہے۔ جو اس کے نشوونما کے ساتھ حیوان آزادی حرکت حاصل کرتا ہے جیسا کہ کیڑوں حشرات الارض چیونٹیوں

اور مکھیوں کی مثال سے ظاہر ہے۔ حیوانیت کا کمال چارپایوں میں سے گھوڑے میں اور طیور میں سے شاہین میں ظاہر ہوتا ہے اور بوزینہ میں حیوانیت بالآخر انسانیت کی سوحد تک پہونچ جاتی ہے کیونکہ ارتقا کے پیمانے میں بوزنیے کا مقام انسان سے محض ایک درجہ نیچے ہے مزید ارتقا و طبیعاتی تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ امتیاز اور روحانیت کی بڑھتی ہوئی قوتیں یہاں تک کہ انسانیت وحشی پن کے دور سے نکل کے تمدن اختیار کرلیتی ہے۔[1]

ابن مسکویہ کے اس نظریئے کے علاوہ جو مغربی ارتقائیت سے اس قدر ملتا جلتا ہے اقبال نے ایک اور جگہ رومی کے خیالات کی مثال بھی دی ہے ارتقا کے متعلق رومی کے اشعار بہت مشہور ہیں اقبال نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ انسان کے حیاتی مستقبل کے متعلق ان میں بڑا جوش اُمید آرزو ہے۔[2] اسلامی ارتقائیت کی یہ رجائیت بڑی خاص چیز ہے کیونکہ انیسویں صدی میں مسئلہ ارتقا کو جب زیادہ تفصیل سے پیش کیا گیا تو اس سے قنوطیت اور یاسیت پیدا ہوئی[3] جو کم وبیش تمام جدید مغربی ارتقائیں کی تحریروں میں موجود ہے۔ ڈارون کی میکانی ارتقائیت کا یاسیت پر ختم ہونا لازمی تھا مارک کے یہاں جس قسم کی محدود آزادی کا تخیل تھا اس میں بھی رجائیت کی گنجائش بہت کم تھی یاسیت کا باعث زیادہ تر یہ تھا کہ سائنسی بنیاد پر اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ عمیق امتزاج اور ترکیب جس سے انسان مزین ہے مادّی طور پر اس میں کوئی اضافہ ممکن ہوسکتا ہے۔ اس یاسیت کا اثر جدید انگریزی ادب کے تمام ارتقائیتں میں نمایاں ہے۔ سموئیل بٹلر جو ڈارون کی میکانیت کا دشمن ہے یاسیت سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکا اور ہجو میں پناہ لیتا ہے۔ ایچ ، جی، ویلز میں جو ادب کے سائنسی ارتقائیں میں سب سے ممتاز ہے یہ یاسیّت سب سے زیادہ نمایاں ہے ۔"زندگی کی سائنس" جو ایچ، جی، ویلز نے عہد جدید کے نامی انگریز ماہر حیاتیات جولین ہکسلے کے اشتراک کے ساتھ لکھی ہے جابجا اس یاسیت کا اظہار کرتی ہے ایچ، جی، ویلز کے خیال میں ایک واحد نوع کی حیثیت سے انسان کی ابتدا اس غیر مہمان نواز دنیا میں ایک عارضی مہم ہے۔ اس نو وارد نے آہستہ آہستہ اپنے وجود کا حق قائم کرلیا۔ اور اپنی موجد عقل کے زور سے تمام مخلوق پر حکومت شروع کی۔ مگر پھر وہ راستے سے بھٹک گیا وہ جماعتوں میں بٹ گیا اور جماعتیں ایک دوسرے سے حسد کرنے لگیں، دشمنی شروع ہوگئی وجہ یہ ہے کہ انسان نے اپنی تقدیر کی غلط تعبیر کی، اپنی جنگ کے مقصد کو بھول کر بجائے فطرت سے لڑنے کے وہ آپس میں لڑنے کٹنے اور مرنے لگا اس انسان کے حیاتی نظام میں فطرت کی بہت سی کامیابیاں ہیں لیکن بہت سی غلطیاں بھی ہیں اس کی طبعیت ایک مرکب اور غیر متوازی میکانیت ہے اس کا حس اجتماعی

ابھی بالکل ابتدائی منزل میں ہے اس کے روحانی تجربے محض فریب ہیں کیونکہ ابھی وہ حیوان ہی تو ہے جسے زبان اور اس لئے خیال پر قدرت حاصل ہوگئی۔

اس قسم کی قنوطیت کی وجہ سے مغربی ادب اور خصوصاً انگریزی ادب میں ارتقائیت کے خلاف ایک ردّ عمل کی تحریک بھی نظر آتی ہے۔ جس نے رومن کیتھولک یا اینگلو کیتھولک قدامت پرستی اور راسخ العقیدگی میں پناہ لی۔ اس تحریک میں نمایاں نام جی، کے چسٹرٹن کا ہے جس نے ارتقائیت سے پیدا ہونے والی قنوطیت کا اکثر تذکرہ کیا ہے۔ اور اس قنوطیت کے ساتھ ارتقائیت کی قدر سے بھی انکار کیا ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ جو اس ردعمل کا دوسرا نامی علمبردار ہے۔ ارتقائیت کے توڑ پر اور علم الانسان کی روشنی میں یہ نظریہ پیدا اور پیش کرتا ہے کہ ایک طرح سے اگر تاریخ نہیں تو کم سے کم تاریخی تحریکیں تصورات اور مناقشات اپنے آپ کو ہمیشہ سے دہراتے آئے ہیں۔ ہمیشہ دہراتے رہیں گے انسان کی زندگی پیدائش اور افزائش نسل اور موت کے سوا کچھ نہیں اگر شانتی کہیں مل سکی ہے تو صرف کیتھولک عیسائیت میں جہاں وہ سکھ اور آرام ہے جو فہم کی سرحدوں سے ماورا ہے۔

اسی طرح کی قنوطیت کے بعض بعض شعر اقبال کے یہاں بھی مل جاتے ہیں۔ مثلاً

ہے نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی

لیکن اس طرح کی قنوطیت کی اقبال کے نظام فکر میں کوئی جگہ نہیں وجہ یہ ہے کہ وہ ارتقا کے سائنسی نہیں بلکہ فلسفیانہ تصور کے قائل ہیں سائنسی ارتقائیت سے جو قنوطیت پیدا ہوئی اس کو زیادہ گہرا کرنے والی وجہ دراصل انسانی گروہوں کی آپس کی کشمکش ہے۔ یعنی نوع انسانی اپنے آپ کو ایک اجتماعی وحدت نہیں سمجھتی۔ بلکہ غلط اور تنگ گروہوں یعنی نسلوں جغرافیائی قوموں وغیرہ کی بنیاد پر اپنی تقسیم در تقسیم کرتی ہے۔ اور وہ طاقت جو نوع انسانی کو مجموعی طور پر فطرت کو تسخیر کرنے میں صرف کرنی چاہئے تھی آپس کی خانہ جنگی میں ضائع ہو جاتی ہے۔ یہ تصور اقبال کے یہاں بار ہا ملتا ہے۔

انسان کی ترقی کے امکانات کی اس محدودیت کے مقابلے کے لئے جو مغربی حیاتی ارتقا کے نظریوں کا لازمی نتیجہ ہے مغربی فلسفے نے کسی نہ کسی طرح کے فوق البشر کے تصور کی طرف توجہ منعطف کی نی تشے کے فوق البشر کا تصور یہ یقین کرنے کی کوشش ہے کہ ارتقا کی موج انسان کو بھی اپنے پیچھے چھوڑتی ہوئی بہت آگے بڑھ سکتی ہے مگر اقبال کے خیال میں نی تشے بھی اس طرح قنوطیت سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا کیونکہ اس

کا فوق البشر ابدی تکرار کی بھول بھلیاں میں اُلجھ جاتا ہے اور اس طرح ارتقا کے بنیادی تصور پر ہی کاری ضرب لگتی ہے۔

برگساں جس نے حیاتیات کی بنیاد پر اپنا تخلیقی ارتقا کا فلسفہ کھڑا کیا ہے قنوطیت کو بہت پیچھے ہٹا دیتا ہے اس کی وجہ زیادہ تر دوران خالص اور جوش حرکت حیات کے کامل عدم تعین کا تصور ہے۔ اقبال جس رجائیت کے قائل ہیں اس کی بھی برگساں کے جوش حرکت حیات کی آزادرو میں گنجائش نہیں انسان کی طاقت صلاحیت اور امکانات کے متعلق برگساں کے فلسفے میں بڑی رجائیت ہے وہ فوق البشر کی طرف اشارہ کرتا ہے مگر وہ اپنے تخلیقی ارتقا کے نظریئے فلسفیانہ تفصیل کے ساتھ فوق البشر کے کسی نئے تصور تک نہیں پہنچا تا:

برگساں اور نی تشے کے شاگرد برنارڈ شا نے بھی ادب میں رجائیت کی طرف چلنا چاہا ہے۔ مگر اس رجائیت تک برنارڈ شا کا راستہ بھی تلوار کی دھار سے ہو کر جاتا ہے موجودہ انسان کی ترقی ونشو ونما کے راستے فوق البشر تک پہنچنا برنڈ شا کے نزدیک ناممکن ہے۔ فوق البشر کا ارتقا حیاتی طور پر ہی ہوسکتا ہے مگر کب اور کیسے اور کیونکر؟ اس سوال کا نہ برنارڈ شا کے پاس کوئی جواب ہے نہ اس کو حل کرنے کی فلسفیانہ صلاحیت کیونکہ شاؔ کے تمام تصورات برگساں اور نی تشے کے نظریوں کے پیوند ہیں۔

اقبال کا یہ عقیدہ ہے کہ رجائیت حرکت کے ساتھ وابستہ ہے اور حرکت کی کوئی انتہا نہیں ایسی رجائی حرکیت اقبال کے خیال میں اسلامی ارتقائیت کے تصورات میں ڈھونڈھی جاسکتی ہے۔ سقراط نے اپنی توجہ محض انسانی دنیا پر مرکوز رکھی اس کے لئے انسان کا اصلی سبق انسان تھا درختوں حشرات الارض اور ستاروں کی دنیا نہیں یہ قرآن کی روح عمل سے بالکل مختلف ہے کیونکہ قرآن کے لحاظ سے معمولی سی شہد کی مکھی تک بھی الہام الٰہی پہونچتا ہے قرآن مسلسل اپنے ناظر کی توجہ ہواؤں کے دائمی تبدیلی لیل ونہار کی گردش بادلوں تاروں بھرے آسمان اور مکان لامحدود میں تیرنے والے ستاروں کی طرف مبذول کراتا ہے۔[۶۲]

زوالِ آدم:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلامی مفکرین کی ارتقائیت کی نبیاد قرآنی تعلیم ہے تو حیاتی ارتقا سے انسان کو کیوں کر وابستہ کیا جاسکتا ہے، کہتے ہیں کہ انسان جنت میں تھا اور وہاں سے نکالا گیا اس کے کیا معنی ہیں اقبال نے میلاد آدم کے مسئلے کی پوری تفسیر ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' میں کی ہے۔

زوالِ آدم کے قصے کے متعلق اقبال لکھتے ہیں کہ اس قصہ کے بیان کرنے میں قرآن نے ایک حد تک پرانے علامات ورمزباقی رکھے ہیں لیکن نبیادی طور پر قصہ کو اس طرح بدل دیا ہے کہ اس سے بالکل تازہ

معنی پیدا ہوں اکثر قصوں کو قرآن میں اس طرح بدل کر بیان کیا گیا ہے کہ ان میں نئی روح دوڑائی جائے لیکن بہت کم مسلم اور غیر مسلم طلبائے اسلام نے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے قرآن جب یہ بیان فرماتا ہے تو اس کا مقصد تاریخ نگاری نہیں ان قصوں کو کسی عالمگیر اخلاقی فلسفیانہ اہمیت کے مقصد کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ اس لئے اکثر ایسے اشخاص اور مقامات کے نام نہیں آئے ہیں جن کی وجہ سے قصہ ایک مخصوص تاریخی واقعہ معلوم ہو، ایسی تفصیلات کو بھی خارج کر دیا گیا ہے جن کا تعلق کسی مختلف نظام احساس سے ہے۔

زوال آدم کے قصے کی تفسیر کرتے ہوئے قبال لکھتے ہیں کہ اس قصے کو وہم قدیم دنیا کی ادبیات میں مختلف پیرایوں میں پاتے ہیں اس کی نشو ونما کے مختلف مدارج کی نشان دہی کرنا اور اس کی تشکیل اور رفتہ رفتہ تبدیلی کو وضاحت سے بیان کرنا ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم اس کی سامی شکل ہی کو پیش نظر رکھیں تو یہ قیاس غالب معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ابتدائی انسان کی یہ کوشش ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس بے حد وانتہا درد مصیبت کی داستان سمجھائے جو اس دنیا کے ناموافق ماحول میں اُسے پیش آئی اس ناموافق ماحول میں بیماری موت اور طرح طرح کی دشواریاں تھیں جن کا مقابلہ کر کے زندہ رہنا اُسے بڑا مشکل معلوم ہوتا تھا۔ چونکہ فطرت کی طاقتوں پر اس کا اختیار نہ تھا اس لئے یہ قدرتی امر ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطۂ نظر میں یاسیت تھی۔ چنانچہ بابل کے ایک قدیم کتبے میں ایک سانپ (جنسی علامت) درخت اور ایک عورت کی تصویر ہے جو ایک مرد کو ایک سیب (دوشیزگی کی علامت) دیری ہی ہے اس اسطور کا مطلب واضح ہے _____ ایک فرضی مقام عیش سے انسان کا زوال انسانی جوڑے کے پہلے جنسی میل کی وجہ سے ہوا۔ یہ داستان توریت مقدس کی کتاب آفرنیش میں بھی بیان کی گئی ہیں لیکن اگر مقابلہ کیا جائے تو قرآن میں اس کے بیان کی صورت بالکل مختلف ہے۔

قرآن میں سانپ اور پسلی کے واقعات نہیں بیان کئے گئے ہیں سانپ کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ قصے سے اس جنسی بنیاد کو خارج کر دیا جائے جس کے ساتھ اس قصے کی یاسیت وابستہ ہے پسلی سے حوا کے پیدا ہونے کا واقعہ جو توریت میں مذکور ہے قرآن میں اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس قصے کو تاریخ سے بالکل منقطع کر دیا جائے (توریت میں انسانوں کے پہلے جوڑے کی آفرنیش، نبی اسرائیل کی پیدائش کے سلسلے میں بیان کی گئی ہے) یہانتک کہ قرآن کی وہ آئیتیں جو بحیثیت ایک زندہ ہستی کے انسان کی اصل و ابتدا کے متعلق ہی ں اُن میں لفظ ''بشر'' یا ''انسان'' استعمال ہوا ہے نہ کہ آدم قرآن میں لفظ آدم اُنہیں مواقع پر استعمال ہوا ہے اس سے خلیفۃ اللہ فی الارض مراد لی گئی ہے۔ بطور اشخاص کے نام کے ''آدم'' اور''

حوا'' قرآن پاک میں نہیں استعمال کیے گئے ہیں۔ توریت میں آدم کے ارتکاب نافرمانی کی وجہ سے زمین پر لعنت بھیجی گئی ہے۔ قرآن اس کا اعلان کرتا ہے کہ زمین انسان کے بود و باش کا مقام اور اس کے نفع کا ذریعہ ہے اقبال کا یہ بھی اجتہاد ہی کہ لفظ ''جنت'' (باغ) سے کو ماورائے حواس فردوس مراد نہیں جس کے متعلق یہ فرض کرلیا جائے کہ انسان اس سے اس زمین پر پھینکا گیا انسان اس زمین کے لئے اجنبی نہیں تھا اقبال نے ''جنت'' سے انسان کی ابتدائی حالت کا وہ تصور مراد لیا ہے۔ جبکہ وہ اپنے ماحول سے عملی طور پر مربوط نہیں ہونے پایا تھا اور اس لئے وہ انسانی ضروریات کی نیش زنی نہیں محسوس کرتا تھا انہیں ضروریات کی پیدائش کے بعد سے انسانی تمدن کا آغاز ہوتا ہے۔

اس طرح اقبال کی تفسیر کے بموجب زوال آدم کا جو قصہ قرآن میں ہے اس کرّے پر انسان کے نمودار ہونے سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کا مقصد جبلی طلب اور بھوک کی ابتدائی حالت سے انسان کے بلند ہونے ایک آزاد خودی کی شعوری ملکیت حاصل کرنے شک اور نافرمانی کے قابل ہوسکنے کی حالت کا اظہار ہے زوال سے کوئی اخلاقی عیب یا گناہ مراد نہیں بلکہ یہ سادہ شعور سے انائی شعور کی پہلی چمک کی جانب انسان کا عمل تبدیلی ہے یہ فطرت کے خواب سے ایک طرح کی بیداری ہے جس کسی کی اپنی ذات میں ذاتی علیت کی دھڑکن کے ساتھ واقع ہوئی ہو انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اس کی آزادی انتخاب پہلا عمل بھی ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں یہ قصہ جس طرح بیان کیا گیا ہے اس کے نتیجے کے طور پر آدم کی پہلی غلطی معاف کردی گئی ہے۔

اس داستانِ زوال کی مزید تشریح کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ خودی کی فطرت ہی یہ ہے کہ اپنے آپ کو بطور خودی باقی رکھے اس مقصد کے لئے وہ علم اپنی افزائش اور طاقت کے حصول کی جستجو کرتی ہے قرآن میں اس قصے کا پہلا حصہ انسان کی جستجوئے علم کے متعلق ہے۔ اور دوسرا اس کی اپنی افزائش اور طاقت کے حصے کی معنوی تفصیلات بیان کرتے ہوئے اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جیسا کہ بادم بالوتسکی ، اور قدیم انسان کے علم کے دوسرے ماہروں کا خیال ہے شجر علم سحر کی علامت یا رمز ہے۔ آدم کو اس شجر (جادو کے علم) کا پھل کھانے سے اس لئے منع کیا گیا کہ بحیثیت انا اس کی محدودیت اس کے حواس کے اوزار اس کی ذہنی صلاحیتیں ایسی ہیں کہ وہ ایک بالکل مختلف قسم کے علم کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ ایسے علم کے لئے جس میں بڑی صبر و محنت سے مشاہدہ کرنا پڑتا ہے اور جو بہت آہستہ آہستہ حاصل ہوسکتا ہے۔ شیطان نے بہر حال اسے جادو کا علم ممنوعہ پھل کھانے کی ترغیب دی۔ اور آدم اس کے کہنے میں آگیا اس

لئے نہیں کہ معصیت اس کے خمیر میں تھی بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فطرتاً جلد باز اور "جہول" ہے اور اس نے علم تک ایک بڑے مختصر سے راستے سے پہونچنا چاہا اس کے اس رجحان کی اصلاح کی یہی صورت تھی کہ اسے ایسے ماحول میں رکھا جائے جو بہت ہی تکلیف دہ ہے لیکن جو اس کی ذہنی صلاحیتوں کو اُجاگر کرنے کے لئے زیادہ موزوں ہے اس قصہ کا دوسرا واقعہ جو قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے اُس میں شجر ابدیت کا جو تذکرہ ہے اس کی اقبال نے یوں تفسیر کی ہے کہ شیطان کے بہکانے سے شجر ابدیت کا ثمر ممنوعہ کھانا زندگی کی اختلاف جنسی تک پہونچ ہے۔ جس کے ذریعے وہ کام تباہی اور موت سے بچنے کی خاطر اپنی افزائش کرتی ہے گویا زندگی موت سے یہ کہتی ہے کہ اگر تو زندہ اشیاء کی ایک نسل کو ختم کردے گی تو میں دوسری نسل پیدا کردوں گی قرآن نے قدیم آرٹ کی جنسی رمزیت کو روک دیا ہے اور اس کے بجائے اصلی جنسی فعل کے ارتکاب کی طرف احساس شرم کے تصور سے اشارہ کیا ہے کیونکہ آدم کو یہ فکر لاحق ہوتی ہے کہ وہ اپنی عریانی ڈھانپے افزائش نسل یا بے انتہا انفرادیتوں کی تخلیق کے ساتھ ہی ساتھ صدیوں تک چلنے والی باہمی کشمکش کا آغاز ہوتا ہے! برسرپیکار انفرادیتوں کی یہ آپس کی لڑائی وہ درد دنیا ہے۔ جس سے زندگی کا زمانی پہلو روشن بھی ہوتا ہے اور تاریک بھی انسان میں تو انفرادیت گہری ہو کے شخصیت بن جاتی ہے اور غلط کاری کے امکان وسیع ہوجاتے ہیں اور زندگی کے خُرنیے کے امکان قوی تر ہوجاتے ہیں شخصیت کا بار ہی وہ بارِ امانت تھا جس کو آسمان نہ اُٹھا سکے۔

آسماں بارامانت نتوانست ۔ کشید
قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

لیکن انسان نے اس بار کو اٹھالیا لیکن وہ ظلوم اور جہول نکلا۔ یہ کہ قنوطیت نہیں یہ محض تنقید ہے۔ اور انسان ظلوم اور جہول ہے۔ وہ اپنی اخلاقی اصلاح کرے تو یہی راستہ اسے فوق البشر کی طرف لے جائے گا۔

یہ منزل جسے آپ زوال آدم کہہ لیجئے یا آفرینش آدم یا یوں کہئے کہ جب اس نے حیاتی منزل طے کر کے شعور و آگاہی کی منزل میں قدم رکھا جب اسے اپنے ناسازگار ماحول کی تکالیف کا احساس ہوا اور ساتھ ہی ساتھ ان تکالیف کا مقابلہ کرنے اور انہیں شکست دینے کا جذبہ اس نے محسوس کیا یہ منزل ایسی دلفریب ہے کہ اقبال اپنی شاعری میں بار بار اس کے خاص خاص پہلوؤں کی طرف لوٹتے ہیں فرشتے جب آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں تو وہ بھی اس کی شخصیت کے امکانات ہیں اس کے تب و تاب

اس کی تپش کے قائل ہیں:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بیتابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

روحِ ارضی جو آدم کا استقبال کرتی ہے۔ اس سے آیام جدائی کا مزہ دیکھنے کو کہتی ہے کہ یہاں کا بیم درجا کا معرکہ دیکھنے کے لائق ہے افلاک' فضا' سمندر' کوہ وصحرا سب پر اسے دسترس ہوگا، ایام کے آئینے پر اس کا عکس اُبھرے گا۔

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنس محبت کا خریدار ازل سے
تو پیر صنم خانہ اسرار ازل سے
محنت کش وخونریز و کم آزار ازل سے
ہے راکب تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ

لیکن ''خونریز اور کم آزار'' انسان کے راج کا زمانہ بہت عرصے کے بعد آیا ہے اقبال کی شاعری حیاتی ارتقاء کے ابتدائی نمونوں سے ارتقا کی مختلف کیفیتوں اور مختلف درجوں میں اپنے کام کی رموز ڈھونڈھتی ہے۔ ارتقا کی ہر منزل میں ایک قدر مخصوص کو متعین کرتی ہے، اور اس طرح انسان کامل تک پہونچتی ہے اُن کی شاعری کے رموز کے ساتھ ہیں ارتقا کا زینہ پھر سے چڑھنا ہوگا۔

مادّہ کی قدر تابندگی:

جہانتک نظر کا تعلق ہے اقبال کی ابتدائی شاعری میں چمک کا ایک خاص مقام ہے چمکتی ہوئی چیزیں ستارے، جگنو، جواہرات سب اُن کی حُسن کی متلاشی کی نظروں کے لئے ایک خاص کشش رکھتے ہیں۔

ان میں ستاروں کی کشش اقبال کی ابتدائی شاعری میں خصوصیت سے نمایاں ہے صبح کے ستارے کے حُسن اور چمک دمک کے پیچھے انہوں نے عدم یعنی فقدانِ حیات کی کیفیت بھی دیکھ لی ہے۔

اس گھڑی بھر کے چمکنے سے تو ظلمت اچھی۔ لیکن اس گھڑی بھر کی ظلمت کو واقعی نہ سمجھنا چاہئے، تاروں

کی ساری کشش کا راز یہ ہے کہ ان کا سفر دائی ہے۔ ان کی گردش اُن کی حرکت ہی کائنات میں اُن کی قدر نمایاں کرتی ہے۔

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا
چلنا، چلنا، مدام چلنا

ستاروں کی گردش ایسی ہے کہ وہ اپنے اندر نہ صرف زندگی کی حرکت کے امکانات رکھتی ہے بلکہ غیر منظم مادہ بھی اسی گردش میں مبتلا ہے۔

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شئے
کہتے ہیں جسے سکون نہیں ہے
رہتے ہیں ستم کش سفر سب
تارے ، انسان ، شجر حجر سب

چاند تاروں کو بتاتا ہے کہ یہ جنبش اور گردش ہی تو زندگی کا اصلی راز ہے سکون کے معنی فنا اور موت ہیں

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہب زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

حرکت کی ابتدا عشق ہے اور اس کا منتہٰی حُسن

انجام ہے اس خرام کا حُسن
آغاز ہے عشق انتہا حُسن

وہ ستارہ جو چاند اور صبح کے خوف سے کانپ رہا ہے، اس سے بھی اقبال یہی کہتے ہیں کہ ایک کی فنا دوسرے کے لئے بقا کی موجب ہے۔ دنیا میں محض تغیر ہے اور سکون محال ہے۔

سکون محال ہے قدرت کے کار خانے میں

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

جامد مادے سے زندگی کی طرف حرکت:

چونکہ حرکت ہی اصلیت ہے اور یہی حرکت زندگی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔اس لئے وصل کا عارضی ہونا ضروری ہے، حرکت سے فراق لازم آتا ہے۔ اور وصال اگر عارضی نہ ہوتو وہی موت اور فنا ہے دوستارے جوقرآن میں آئے ہیں اُنہیں بھی یہی سبق سیکھنا پڑا کہ

ہے خواب ثباتِ آشنائی

آئین جہاں کا ہے جدائی

الغرض شاعر کی نظر ستاروں کی چمک سے مسحور ہوتی ہے، مگر فوراً ہی اُس کی فکران ستاروں کی گردش میں حرکت کا راز دریافت کرلیتی ہے یہی حرکت زندگی کا راستہ دکھلانے والی ہے اس کے بعد ستاروں کے متعلق جتنی نظمیں ہیں ان میں ستاروں کی گردش کا رمز ہے:۔"بزم انجم" میں ستاروں کی ہم آہنگ حرکت اجتماعی زندگی کی مجموعی حرکت "جذب باہمی" کا سبق سکھاتی ہے۔

آفتاب اور نمودِصبح کے متعلق جونظمیں ہیں ان میں ستاروں سے خورشید کی طرف رجحان ایک طرح کا ستارہ می شکنند آفتاب می سازند کا خیال ہے۔ اگر ستارے مثلاً اُس حرکت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کے بغیر زندگی ممکن نہیں تو آفتاب اس کرۂ ارض پر حیاتی نظاموں کی پرورش کے لئے ازبس ضروری ہے بالکل ابتدا میں تو شاعر آفتاب صبح یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ دردِ استفہام سے واقف نہیں جو انساں ہی کا حق ہے ۔لیکن ۱۹۱۲ء کی لکھی ہوئی "نوید صبح پر" میں صبح اپنے اصلی روپ میں نمودار ہوتی ہے یعنی زندگی بخشی ہوئی

آتی ہے مشرق سے جب ہنگامہ در دامن سحر

منزل ہستی سے کرجاتی ہے خاموش سفر

محفل قدرت کا آخر ٹوٹ جاتا ہے سکوت

دیتی ہے ہر چیز اپنی زندگانی کا ثبوت

چہچہاتے ہیں پرندے پا کے پیغام حیات

باندھتے ہیں پھول بھی گلشن میں احرام حیات

پھر اس دور کی شاعرانہ عادت کے مطابق اقبال اس کو اپنے پان اسلامی پیغام پر منطبق کرتے ہیں۔

کائنات کے انہیں مظاہر سے اقبال کو شروع سے دلچسپی رہی جن میں حرکت ہے۔ ان کی شاعری میں مثالوں کے طور پر بحر و دریا کا ذکر بار بار آتا ہے۔ تشبیہات اور کنایوں میں پانی کی روانی، اس روانی میں اس کا آزاد نغمہ تموّج کا ذکر جہاں کہیں آتا ہے وہ شعر اقبال کے کلام میں یادگار ہو گئے ہیں۔

موج بحر یا پانی حرکت کی رو ہے۔ اقبال کی شاعری میں باقاعدہ طور پر حرکیت کی ابتدا ''موج دریا'' سے ہوتی ہے۔ یہ چھوٹی سی نظم انہوں نے ابتدائی دور میں لکھی تھی لیکن اس میں ان کی شاعری کی مکمل حرکیت کا آغاز نظر آتا ہے ''موج'' ایک رمز ہے جو دریا میں محض اپنی حرکت کی وجہ سے زندہ ہے۔

مضطرب رکھتا ہے میرا دل بے تاب مجھے
عین ہستی ہے تڑپ صورت سیماب مجھے
موج ہے نام مرا، بحر ہے پایاب مجھے
ہو نہ زنجیر کبھی حلقۂ گرداب مجھے

انسان کی تخلیق سے پہلے کے تمام کائناتی اور حیاتی مظاہر اقبال کے کلام میں ایک رمز پیدا کر لیتے ہیں، موج فرد کا رمز ہے اور ربط امواج سے دریا کا وجود ہے مگر دریا کے باہر موج کا تصور ناممکن ہے۔ جس طرح اجتماع سے باہر خودی کی کوئی اقتصادی حیثیت نہیں۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

دریا کی روانی، زندگی کے روکی روانی ہے۔ ''جوئے آب'' جو گوئٹے کے ''نغمہ محمد'' سے ماخوذ ہے زندگی کی روانی کی نظم ہے اور اقبال کی چند جمیل ترین فارسی نظموں میں شمار کئے جانے کے قابل ہے۔

بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود
مانند کہکشاں بگریبان مرغزار
درخواب ناز بود بہ گہوارۂ سحاب
واکردہ چشم شوق بآغوش کوہسار

از سنگریزہ نغمہ کشاید خرام او
سیمائے اوچو آئینہ بے رنگ و بے غبار
زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
از خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود
درراہ او بہار پری خانہ آفرید
نرگس و میدلالہ و مید دمن و مید
گل عشوہ دارد گفت یکے پیش ما بایست
خندید غنچہ و سر دامانِ او کشید
ناآشنائے جلوہ فروشان سبز پوش
صحرا برید و سینۂ کوہ و کمردرید
زی بحر بیکرانہ چہ مستانہ می رود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

وہ نباتی مظاہر جن کی زندگی کی اس رو نے تخلیق کی ہے اُس کا دامن روکنا چاہتے ہیں ان نباتی مظاہر میں جمال و حُسن کی بڑی دلکشی ہے۔ مگر زندگی کی اس رو کا کام تو ایک تغیر سے دوسرے تغیر کی طرف ایک تبدیلی سے دوسری تبدیلی کی طرف درآنہ بڑھتے ہی چلے جاتا ہے۔ اگر جمال اس کا دامن تھام کے اُسے سکون کی ترغیب دیتا ہے تو وہ انقلابی شان و جلال سے دامن جھٹک کے ابد کے طور پر تازہ سے تازہ تر کی طرف بہتی ہی چلی جاتی ہے۔

دریائے پُر خروش زبندشکن گذشت
از تنگنائے وادی و کوہ و دمن گذشت
یکساں چو سیل کردہ نشیب و فراز
از کاخ شاہ و بارہ و کشتِ چمن گذشت
بیتاب و تندوتیز و جگر سوز و بے قرار

در ہر زماں بتازہ رسید از کہن گذشت
زی بحر بے کرانہ چہ مستانہ می رود
در خودیگانہ از ہمہ بیگانہ می رود

اسی رود حیات کا ذکر بال جبریل کے ''ساقی نامہ'' میں ہے۔

وہ جوئے کہستان اُچکتی ہوئی
اٹکتی ، لچکتی، سرکتی ہوئی
اُچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

اگر بحر یا دریا کا حاصل اس کی روانی کے لحاظ سے موج ہے۔ یہ موج حرکت کا رمز ہے ایک آدھ جگہ جیسے کہ ہم دیکھ آئے ہیں اقبال نے موج کو فرد کے رمز کے طور پر استعمال کیا ہے مگر دریائی مشابہات میں وہ فرد کی خودی کو گوہر سے تشبیہہ دیتے ہیں جو دریا کے اور کروڑوں قطروں کی طرح ایک قطرہ ہی ہے چونکہ اس خاص فرد نے اپنی خودی کے ابر نیساں کی تربیت حاصل کی ہے اس لئے ہر گوہر کی طرح ممتاز ہے۔

اگر چہ سطوتِ دریا اماں بہ کس ندہد
بخلوت صدف اُو نگاہ دار خود یم

قطرے کا گوہر ہو جانا، فرد کا اپنی منفرد خودی کو کمال تک پہونچا تا ہے۔ گوہر جو اک قطرۂ آب ہی ہے اور پھر سمندر میں جا گرتا ہے انائے کامل کے اس بحر دخار میں بھی اپنی منفرد خودی کی تکمیل کی وجہ سے اپنی ہستی کو باقی رکھتا ہے اس بحر میں اسے بقا حاصل ہوتی ہے چنانچہ ''قطرۂ آب'' میں بحر کا قطرے سے یوں خطاب ہے۔

تماشائے شام و سحر دیدۂ
چمن دیدۂ دشت دردیدۂ
بہ برگ گیا ہے، بدوشِ سحاب
درخشیدی از پر تو آفتاب
گہے ہمدم تشنہ کا مانِ داغ
گہے محرمِ سینہ چاکانِ داغ
زموجِ سبک سیر من زادۂ
زمن زادۂ درمن افتادہ
بیاسائے در خلوت سینہ ام
چو جوہر درخش اندر آئینہ ام
گہر شو در آغوش قلزم بزی
فروزاں ترازماہ و انجم بزی

ایک جگہ اپنے نظامِ فکر سے ہٹ کر جب اقبال دعا مانگتے ہیں کہ یا تو مجھے وحدت الوجود میں کامل فنا حاصل ہو یا پھر میری خودی کو وحدت الشہود کے ساتھ بقائے دوام ملے تو وہ لکھتے ہیں۔

تو ہے محیط بیکراں، میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بے کنار کر
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر شاہوار کر

گوہر کی ساری قدر قیمت محض ضبط خودی سے ہے:۔

گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آب گہر کے سوا کچھ اور نہیں

لالہ نباتات اور جمال کی قدر

جمادات اقبال کے کلام میں بہت کم ہیں اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جمادات کو حرکت سے کوئی تعلق نہیں بے جان مادہ غیر منظم جسم ٹھوس جمادی اشکال سب میں سکون ہی سکون ہے جہاں تک شعور و آگاہی کا تعلق ہے، موت ہی موت ہے، وہ خط فاصل جو برگساں نے بے جان مادہ غیر منظم جسم کے درمیان اس قدر اصرار وشدّت سے کھینچا ہے اقبال کی شاعری اس خط کو عبور نہیں کرتی وہ اس خط کے اس پار سے ابتدا کرتے ہیں کسی نہ کسی طرح کی حرکت اور اگر حرکت نہ ہو تو قدر زندگی ہی کے ذریعے مل سکتی ہے اسلئے کائنات کے عام مظاہر مثلاً ستارے، آفتاب، اور دریا کی روانی کے بعد قدروں کی تلاش میں جب وہ ارتقائے تخلیقی کی اک ایک منزل پر مشاہدہ کرنے، رمز تلاش کرنے قدریں متعین کرنے کے لئے ٹھہرتے ہیں تو جس نقطہ سے وہ ابتدا کرتے ہیں وہ حیات کی نباتی منزل ہے۔ اور نباتات میں بھی کوئی بالکل ابتدائی منزل نہیں گیاہ کی منزل نہیں، بلکہ وہ درجہ جب حیات نبات کے روپ میں کافی ترقی کر چکی ہے نباتیات میں اقبال کا خاص رمز لالہ ہے جس کی قدر مخصوص جمال ہے، اور جمال میں خود ایک عشقیہ کیفیت ہوتی ہے۔ یہ عشقیہ کیفیت جمال کی ایک اندرونی حرکی حالت ہے جو زندگی کے باعث لازم آتی ہے، پھولوں اور بالخصوص لالہ کا شبنم سے وہی تعلق ہے جو انسان کا ستاروں سے یک طرح کا جمالی، روحانی، فرحت بخش، تخیلی تعلق، لالہ وگل حیات کی کوشش ناتمام کے عام جلوے کا ظہور ہیں۔

حُسن ازل کہ پردۂ لالہ وگل میں ہے نہاں
کہتے ہیں بے قرار ہے جلوۂ عام کے لئے

یہ بیقراری جلوۂ عشق کی ہے جس کی نمود لالے کی منزل میں محض جمالی ہو۔

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق
بجانِ ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را واشگافی
درونش بنگری خونریزی عشق

عشق کی خونریزی جو انسان میں کمال کو پہونچتی ہے لالے کے جمال میں نباتی دور میں نمودار ہوتی ہے ۔ ''پیام مشرق'' کے اس حصے کی رباعیوں کا عنوان ''لالۂ طور کا'' عشق حیات کے ساتھ شروع ہوتا ہے،

جمادات میں عتیق کی صلاحیت نہیں۔

نہ ہر کس از محبت مایہ دار است
نہ باہر کس محبت سازگار است
بر دید لالہ باداغِ جگر تاب
دل لعل بدخشاں بے شرااست

لیکن لالے کے عشق کی سوزش میں کیفیت سکون اور جمالی نقش ونگار کی ہے، یہ سوز ہے جو انسان کے دل کو نہیں جلا سکتا، انسان کے جگر کا خون ہونا اس سے کہیں زیادہ اندرونی آتش کا طلبگار ہے۔

زمن با شاعرے رنگیں بیاں گوئے
چہ سود از سوز اگر چوں لالہ سوزی
نہ خودارای گدازی آتش خویش
نہ شام در مندے برفروزی

حرکت کے بغیر خودی کا حصول ناممکن ہے اور اسی لئے لالہ میں عشق کا جو کچھ سوز ہے وہ اس کے داغ جگر کے اندرونی سوز سے زیادہ اضافی سوز وتب وتاب ہے کیونکہ جمال سے عشق کی وابستگی لازم آتی ہے۔

نماید آنچہ ہست ایں وادئ گل
درونِ لالۂ آتش بجان چیست
بچشم ما چمن یک موج رنگ است
کہ می داند بچشم بلبلاں چیست

اس وابستگی کا خارجی ہونا ضروری نہیں ممکن ہے کہ اس سکون کی حالت کے باوجود لالہ وگل کے جمال میں عشق کی ایک کیفیت ہو

گل رعنا چومن در مشکلے ہست
گرفتار طلسم محفلے ہست
زبانِ برگ او گویا نہ کردند

دلے در سینۂ چاکس دلے ہست

''پیام مشرق'' میں جس حصے کا نام ''افکار'' ہے اس کی پہلی نظم ''گل رنگیں'' ہے۔ بہار کا پہلا پھول آنکھیں کھولتا ہے۔ اور اپنے سوا کسی اور کو نہیں دیکھتا، حیات نباتی جمال میں اپنا مشاہدہ کرتی ہے اور دیکھتی ہے کہ ابھی تک حیوان ظہور میں نہیں آیا۔ لیکن وہ یہ اچھی طرح جانتی ہے جلوۂ فرد پر نثار ہونا اور تازہ آئینی اس کا مقتضٰی ہے۔

ہنوز ہم فلسفے در چمن نمی مینم
بہار می رسد و من گل نخستینم
بخلمہٗ کہ خط زندگی رقم زدہ است
نوشتہ اندر پیامے بہ برگ رنگینم
ولم بہ دوش ونگاہم بہ عبرت امروز
شہید جلوۂ فرد اوتازہ آئینم

لالہ خود حیات کے ارتقا میں اپنا مقام بیان کرتا ہے کہ کس طرح اس کی نمود حیوان کی پیدائش سے پہلے ہوئی۔

آں شعلہ ام کہ صبح ازل در کنار عشق
پیش از نمود بلبل و پروانہ آفرید

لیکن وہ اس نباتی دور میں محض حیات کی نمود کی وجہ سے کائنات کے اعلیٰ ترین مظاہر مہر و ماہ سے افضل ہے۔

افزوں ترم زمہروبہ ہر ذرّہ تن زنم
گردوں شرارِ خویش زتاب من آفرید

نباتات کی حدود میں لالہ کی نمود ہے۔ مگر وہ شاخ جو اس کا رشتہ زمین سے جوڑے ہوئے ہے وہ اس کا پابند نہیں رہا۔ اس نے رنگ و بو کے ذریعہ حُسن کی قدر حاصل کی اور زندگی کی اندرونی حرارت بھڑکا کے ارتقا کا راستہ کھولنا چاہا

در سینۂ چمن چوں نفس کردم آشیاں
یک شاخ نازک از تہہ خاکم چونم کشید
سوزم ربودو گفت یکے دربرم بالیست
لیکن دل ستم مدۂ من نیارسید
در تنگنا ئے شاخ لمبے پیچ و تاب خورد
تا جو ہرم بہ جلوہ گہ رنگ بورسید
دا کو وہ سینہ منت خورشید می کشم
آیا بود کہ باز برانگیز و آتشم

عناصر لالہ کی یہ تب وتاب نہیں چھین سکتے

اے صبا از تنگ افشانی شبنم چہ شود
تب و تاب ازجگرِ لا لہ بدوں نتواں

لالہ کی بھی جمالی تب وتاب شاعر شرابِ عشق کے ذریعے خودی میں بھی طلب کرتا ہے

از آں آبے کہ درمن لا لہ کا ردساتگینے وہ
کف خاک مراساقی بادِ فرد دینے وہ

اقبال اکثر اپنی شاعری اور پیغام میں اور لالے میں ایک طرح کی ذاتی نسبت محسوس کرتے ہیں اس کی مثالیں اُن کے کلام میں اور خصوصاً زبورِ عجم میں جابجا ملتی ہیں۔

دم مراصفت یاد فرددیں کہ دند
گیاہ راز سر شکم چویا سمیں کردند
نمو دلا لۂ صحرا نشیں زخوشنا بم
چنانکہ مادۂ للیسا نگین کردند

یا مثلاً

لالۂ صحرا یم از طرف خیابانم برید
درہوائے دشت وکہسارد بیابانم برید

اپنے کلام کو وہ چراغ لالہ کی روشنی سے تشبیہ دیتے ہیں۔

چوں چراغ لالہ سوزم درخیابان شما
اے جوانان عجم جان من وجان شما

شاعر کا پیغام اس مرحلے پر ''شمع اور شاعر'' منزل سے بہت آگے نکل آیا ہے۔ ''شمع اور شاعر'' نے چراغ لالہ صحرا کی طرح اپنی تنہائی کی شکایت کی تھی، زبور عجم کے اس شعر میں چراغ لالہ خیاباں کی انجمن میں جل رہا ہے اُسے سوز بھی حاصل ہے، اور اپنے اطراف جوانانِ عجم کا ہجوم بھی تمنا تو شاعری کی یہ ہے کہ اس خیابان کو چھوڑ کے دشت وکوہ میں لالے کا چراغ جلائے مگر مجبوری یہ ہے کہ اسے انجمن ہی سے کام ہے۔

از داغ فراق اور دل چمنے دارم
اے لالۂ صحرائی باتو سخنے دارم
ایں آہ جگر سوزے در خلوت صحرا
لیکن چہ کنم کارے یا انجمنے دارم

لیکن جب شاعر لالہ کا اپنے آپ سے ارتقائے تخلیقی کے ترازو میں موازنہ کرتا ہے تو یہ کہتا ہے

اے لالہ اے چراغ کہستان دباغ دراغ
درمن نگر کہ می دہم از زندگی سراغ

انسان محض رنگ بو کے نظام حسن کا نمونہ نہیں، اس میں حیات باطن جلوہ افروز ہے، اور اس کے دل و دماغ یا اس کے وجدان وعقل میں حیات کی تپش کی اعلیٰ ترین نمود ہے۔

مارنگ شوخ وبوئے پرشیدہ نشیتم
مائیم آنچہ می رود اندر دل و دماغ

لالہ میں منظم جسمیت کا حُسن دلکشی کا باعث ہے لیکن اس میں حیات کے وجدان یا عشق کا شعور اس لئے نہیں پیدا ہوسکا کہ ابھی اس نوبت پر ارتقائے حیات نے یہ نہیں دریافت کیا ہے کہ وہ وجدان جو جسم کے

پیمانے میں معلوم ہوتا ہے۔ اس جسم سے زیادہ زندگی کی اصلی حرارت اپنے آپ میں رکھتا ہے جس طرح شراب پیالے کے بغیر نہیں پی جاسکتی مستی شراب کی ہوتی ہے پیالے کی نہیں یہ شراب، یا وجدان میں زندگی کی یہ اصل حرارت خودی ہے، جس سے اس ابتدائی دور میں لالہ محروم ہے، جو داغ لالہ پر نظر آرہا ہے وہ صرف رنگ کا داغ ہے لیکن جب تک چارگل لالہ میں خودی کی تو نہ روشن ہو حیات خودی کے مقام تک نہیں پہونچ سکے گی۔

مستی زبادہ می رسد واز ایاغ نیست
ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ
داغ بسینہ سوز کہ اندر شب وجود
خودراشنا ختن نتواں جزبا ایں چراغ
اے موج شعلہ سینہ بہا د صبا کشائے
شبنم مجو کہ می دہداز سو ختن فراغ

انسان کا مقام ارتقاء کے زینے پر لالہ کے مقابل بہت اونچا سہی پھر بھی حیاتی نظام میں لالہ اور انسان میں بہت سی قدریں مشترک ہیں دونوں کو کائنات میں اپنی تنہائی کا احساس ہے دونوں میں قدر جمال کی نمود مشترک ہے اور یہ خودی اور وجدان کے ارتقاء کے لئے ضروری ہے دونوں میں جذبہ ٔ پدائی اور لذت یکتائی ہے لذت یکتائی شعور خودی کی تمہید ہے۔

یہ گنبد ' مینائی ! یہ عالم تنہائی !
مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی میں بھٹکا ہوراہی تو
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی
خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمردرنہ
تو شعلہ سینائی ! میں شعلہ سینائی
تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا

اِک جذبۂ پیدائی ! اِک لذّت یکتائی

یہ کہنا بحیثیت شاعر اقبال کی شخصیت سے بڑی بے انصافی ہوگی کہ لالہ ارتقائے تخلیقی کے نباتی دور کا محض ایک رمز ہو کر اُن کے کلام میں رہ گیا ہے پھولوں میں لالہ انھیں قدرتی طور پر پسند ہے، مناظر قدرت کے بیان میں لالوں اور لالہ زاروں کے ذکر میں ان کی شاعری اپنی اصلی بہار دکھاتی ہے

لا له کمر در کمر

نیمۂ آتش بہ بر

می چکدش برجگر

شبنم سے اشک سحر

سرو دسفیندہ و چنار یا دوسرے انواع کے اشجار، دوسری قسموں کے پھول ان کی شاعری میں کم ہیں مشرقی شاعری عموماً پھولوں کے نام کم ہی لیتی ہے۔گل، لالہ، نسرین و نسترن پر عموماً فارسی اردو شاعری کی پھولوں کی لغت ختم ہو جاتی ہے کچھ تو شاید اس روایاتی بندش کی وجہ سے کچھ اس وجہ سے کہ ان کی ساری توجہ ارتقا کے سب سے اونچے زینے یعنی انسان اور اس کی خودی کی طرف جو انسان کامل کے تصور کا سرچشمہ ہے کچھ اتنی مرکوز ہے کہ وہ پھولوں کی قسمیں زیادہ نہیں گنتے ،لیکن لالہ کے حُسن کے وہ مناظر قدرت میں یقیناً دل سے قائل ہیں۔

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ ودمن
پھر مجھے نغموں پہ اُکسانے لگا مرغِ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کے موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن

نباتات اپنی غذا براہِ راست عناصر سے حاصل کرتے ہیں اس صورت حال کو اقبال نے اپنی شاعری میں شبنم کے رمز کی شکل میں پیش کیا ہے۔لالے کا حُسن اس کی نکھار بڑی حد تک شبنم کے قطرے سے ہے شبنم بہت اوپر سے آتی ہے وہ زمین اور آسمان کے درمیان ظاہر اور باطن کے درمیان، غیر حیات، اور

حیات کے درمیان ایک نہایت لطیف رشتہ قائم کرتی ہے، وہ لالے کا داغِ جگر کبھی چمکاتی ہے کبھی اس کو ٹھنڈا کرتی ہے جو بادِ صبا نے لگائی ہے وہ صبح کی یعنی آفتاب کی پیغامبر ہے جس کے بغیر کرۂ ارض پر زندگی ناممکن ہے۔ اس لئے وہ زندگی کا پیغام لانے والا، زندگی کی غذا مہیا کرنے والا قطرہ ہے۔ اُس نے خودی کا وہ درجہ نہیں حاصل کیا جو گوہر نے حاصل کرلیا ہے لیکن وہ نباتی زندگی کی ارتقا کی طرف اس لئے لازماً خودی کی طرف نمو میں مدد کرتی ہے۔ شبنم پر اقبال نے جتنی نظمیں لکھی ہیں ان میں ''پیام مشرق'' والی نظم سب سے دل آویز ہے۔ شبنم نے دریا پر رہنا برسنا مناسب نہیں سمجھا حالانکہ بحر میں اس کے تابندہ گہر بن جانے کا امکان تھا۔ اس قسم کی خودی اُسے نہیں بھائی کیونکہ یہ ایک طرح سے خودی کی کامل انفرادیت سے دستبردار تھی۔

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رُباید نچشیدم

بجائے اس کے اس نے حیات کی پرورش کے لئے اپنے آپ کو وقف کردیا اس نے اپنی خودی کو محفوظ رکھا اور لالہ پر نزول کیا

از خود نہ رمیدم
نہ آفاق بریدم
برلا لہ چکیدم

حیات کے اس بالکل ابتدائی دور میں ماقبل شعور کی حالت میں پھول نے اس سے حیات کی اعلیٰ تر منازل کے متعلق، مکان و وسعت کے متعلق وحدت و اجتماع کے متعلق، زندگی اور کائنات کے متعلق استفسارات کئے شبنم نے اُسے بتایا کہ وجود ہستی کی کئی ہستیوں میں تقسیم ہے۔ زندگی بغیر اپنے آپ کو بار بار منقسم کئے ہوئے باقی نہیں رہ سکتی۔

گفتم کہ چمن رزمِ حیات ہمہ جائی است
بزمے است کہ شیر ازۂ اوذوق جدائی است

شبنم و لالہ دونوں کا تعلق ذوق نمود سے ہے، اور نمود خواہ وہ جمادی ہو یا نباتی اس کا تعلق کائنات کی اس بڑی حقیقت سے ہے جسے تبدیلی کہتے ہیں۔ زندگی میں بظاہر ایک طرح کا تضاد معلوم ہوتا ہے جو دراصل موجود نہیں چونکہ شبنم ذی روح نہیں، اس لئے اس کا میلان تصوف کی جانب ہے حیات کا ذوق انفرادیت

اُسے نصیب نہیں ہوا وہ پھر خورشید جہاں تاب میں جذب ہو جانا چاہتی ہے، اور پھول سے پوچھتی ہے تجھ میں پرواز کی ہمت ہے

یہ چمن وہ ہے کہ تھا جس کے لئے سامانِ ناز
لالۂ صحرا جسے کہتے ہیں تہذیب حجاز

لالہ کی سیاسی رمزیت ان نظموں میں خصوصیت سے برمحل ہے جو کشمیر سے متعلق ہیں، آتشِ چنار کی طرح آتش لالہ بھی کشمیر کے باطن میں ایک آگ ہے جو حرکتِ حیات کے لمس سے ایک نہ ایک دن ضرورت بھڑک اُٹھے گی۔

متانت شکن تھی ہوائے بہاراں
غز لخواں ہوا پیرک اندرابی

کہا لالۂ آتشیں پیرہن نے
کہ اسرار جاں کی ہوں میں بے حجابی
حیات است در آتش خود طپیدن
خوش آں دم کہ ایں نکتہ را باریابی

حیوانات اور حرکت کی قدر

لالہ لاکھ حسین و دلفریب سہی، اس کا چراغ حُسن کی جھلملاہٹ سے منور سہی، وہ صحرا کا اکلوتا ستارہ سہی، وہ حیات کے ارتقائے تخلیقی کی محض ایک ابتدائی منزل کا رمز ہے۔ اور جس طرح حیات کا قافلہ آگے بڑھتا ہے جمال سے جلال و حرکت کی طرف اُسی طرح اقبال کی رمزیت بھی حیات کی اس دوسری منزل یعنی حیوانی منزل میں قدریں تلاش کرنا شروع کرتی ہے۔ لالہ ہو یا نرگس یا صنوبر، نباتاتِ میں حُسن ہے مگر حرکت نہیں ہے، اور کہتا ہے کہ نباتات سکون پر مجبور ہے۔

منظر چمنستاں کے زیبا ہوں کہ نازیبا
محرومِ عمل نرگس مجبور تماشا ہے

رفتار کی لذّت کا احساس نہیں اس کو
فطرت ہی صنوبر کی محروم تمنا ہے

حیوان، نباتات کے سکون کو چھوڑ کر حرکت اور اس لئے شعور کی طرف قدم اٹھاتا ہے، حیات آگے بڑھتی ہے اور نئی نئی قدریں پیدا کرتی ہے۔

پروانہ اور جگنو:

حیوان سرحد میں کیڑے مکوڑے بھی شامل ہیں۔ ان میں سے پروانہ اور جگنو پر خصوصیت سے اقبال کی نظر پڑتی ہے ''جگنو'' پر جو نظم بانگِ درا میں ہے وہ اپنی موسیقیت اور تشبیہوں کی وجہ سے بڑی دلکشی رکھتی ہے، اسی میں پروانے اور جگنو کی ''تپش'' کے قضاء کی طرف اشارہ ہے پروانہ روشنی کا طالب ہے وہ اپنے سے باہر روشنی ڈھونڈتا ہے لیکن جگنو خود روشن ہے۔

پروانہ اک پتنگا جگنو بھی اک پتنگا
وہ روشنی کا طالب یہ روشنی سراپا

یہ نظم اس دور کی ہے جب اقبال پر وحدت الوجود کا رنگ غالب تھا۔ پروانہ ہو یا پتنگا۔ سب نے اپنی دلبری حُسن قدیم سے حاصل کی ہے۔

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی
پروانے کو تپش دی، جگنو کو روشنی دی

فطرت کے مختلف مظاہر میں حُسن کا امتیاز محض اضافی ہے سب کی اصل حُسن ازل ہے ابھی یعنی اقبال کی شاعری کے اس ابتدائی دور میں، اور جگنو کی ابتدائی منزل پر حُسن کے ساتھ خاموشی کا تصور وابستہ ہے، ابھی سکونیت باقی ہے اور جمال کی قدر حرکت سے زیادہ نمایاں ہے۔

لیکن ''پیام مشرق'' میں جو نظم ''کرمک شب تاب'' ہے اس میں جگنو کی آب و تاب خاموش نہیں بلکہ سوز حیات، حرکت اور شعور کی ابتدا سے وابستہ ہے، یہاں جگنو ارتقا کے دوران میں اپنا اصلی مقام تلاش کرتا ہے، وہ مقام جو سکونی حسن سے حرکت اور سوز حیات کی ابتدا کے درمیا ہے۔

یک ذرّہ بے مایہ متاعِ نفس اندوخت
مشوق ایں قدرش سوخت کہ پروانگی آموخت
پہنائے شب افروخت
وامانده شعائے کہ گره خور دو شرر شد
از سوزِ حیات است کہ کارش ہمہ زرشد
دارائے نظر شد

جگنو کا مقام پروانے سے افضل اس لئے ہے کہ جگنو کی آگ آتش بے سوز سہی، لیکن وہ اس کی اپنی خودی کی پروردہ ہے، پروانہ پرائی آگ کا دلدادہ ہے اس میں حرکت کی صفت ضرور ہے، مگر وہ اسے اپنی خودی سے ہٹا کے فنا کی طرف لے جاتی ہے، پروانہ کا یہ تصور مشرقی شاعری کی ہزاروں سال پُرانی ڈگر سے بڑا انقلابی انحراف ہے۔

جب پروانہ کہتا ہے کہ

پروانے کی منزل سے بہت دور ہے جگنو
کیوں آتش بے سوز پہ مغرور ہے جگنو

تو اس کا جواب ملتا ہے کہ ''دریوزہ گر آتش بیگانہ نہیں میں۔''

مُرغ و ماہی

مُرغ و ماہی کی منازل پر حیات حیوانی دور میں نہ صرف زیادہ حرکت حاصل کرتی ہے بلکہ قوت کے استحصال کی بھی ایک طرح سے ابتدا ہو جاتی ہے۔ سب سے بڑھ کے یہ کہ مُرغ و ماہی کے مظاہر میں حیات زمین میں گڑی رہنا، بالکل گوارا نہیں کرتی۔ درخت میں اور مُرغ و ماہی سب سے بڑا فرق ہے درخت کی اس شکایت کا کہ

خدا مجھے بھی اگر بال و پر عطا کرتا
شگفتہ اور بھی ہوتا یہ عالم ایجاد

جواب یہ ہے کہ زمین میں سکون کے عالم میں گڑے رہنے زمین سے اس قدر پُر سکون وابستگی کے ساتھ آزادی حرکت ممکن نہیں۔

جہاں میں لذّت پرواز حق نہیں اس کا
وجود جس کا نہیں جذب خاک سے آزاد

جذب خاک سے آزادی کسی عینی قسم کی مادہ دشمنی نہیں، یہ حیات کی آزادی کا وہ مرحلہ ہے جب وہ جامد اور بے جان ساکن مادے کی بجائے مادّے کو اپنے ساتھ اپنے ڈھب پر ڈالنا چاہتی ہے۔

طیور مُرغ حیات کی حرکت کا مظہر پروانہ ہے اور ماہی میں مسلسل اور مضطرب سمپش، مرغ سرا کا مرتبہ مرغ ہوا کے مقابل اس لئے کم ہے کہ اس کی پرواز دیوار سے زیادہ اونچی نہیں اس لئے نباتات کی طرح وہ بھی ایک طرح کی قید میں ہے۔ جس طرح طیور کی زندگی تپش ہوا میں پرواز کا راستہ ڈھونڈھتی ہے۔ وہی سوز حیات ماہی کو سمندر میں دورہ ہیں عطا کرتا ہے ماہی کی زندگی سمندر میں مسلسل حرکت سے وابستہ ہے ساحل پر پہونچنا اس کے لئے موت ہے۔ حیات کی اسی سوز ناتمام میں ارتقا اپنا راستہ ڈھونڈھتی ہے۔

دوامِ ماسوز ناتمام است
چو ماہی جز تپش برما حرام است
مجو ساحل کہ درآغوش ساحل
تپید یک دم و مرگ دوام است

شاہین

بحر کی وسعت کو ماہی محض ایک مسلسل پیچ وتاب سمجھتی ہے جس میں اسے زندہ رہنا ہے۔ مُرغ ہو یا ماہی اگر چہ کہ حرکت ان میں نمودار ہو چکی ہے، مگر حیات کا دوسرا بڑا اہم جوہر یعنی قوت ان میں غیر ارتقاء یافتہ ہے۔ اور مرغانِ ہوا اور عام حیوانات میں آزادی حرکت رفعت پرواز اور قوت کا رمز اقبال کے کلام میں شاہین ہے۔ شاہین عام پرندوں کی صحبت چھوڑ کے اپنی پرواز کی رفعت کے دوران میں قوت کے عظیم الشان قدر پیدا کرتا ہے بانگِ درا میں شاہین کا ذکر صرف تین چار جگہ ہے ایک شعر یہ ہے

میان شاخساراں صحبت مرغِ چمن تا کے
ترے بازو میں ہے پروام شاہین قہستانی

پیام مشرق میں شاہین کی قوت وشوکت کے تصور کی باقاعدہ ابتدا ہوتی ہے۔ شاہین کا کام خاک سے دانے چگنا (گدایانہ فکر روزگار) نہیں اس کا اصلی مقصد حرکت حیات کی توسیع اور قوت کی قدر کی آفرینش ہے۔

قبائے　زندگانی　چاک　تا کے
چوں　دوراں　آشیاں　در خاک　تا کے
بہ　پرواز　آ و شاہینی　بیاموز
تلاش　دانہ　در خاشاک　تا کے

اس کی پرواز اتنی اونچی ہے کہ دریا ہو یا صحرا سب اس کے زیر پر ہے اگر مُرغ خوش نوا کا شعور حرکت کی بات زیادہ سے زیادہ خود بین ہے تو شاہین کا شعور وسعتِ حرکت کے باعث جہاں میں ہے۔ عقل خود بین اور عقل جہاں بیں میں جو فرق ہے وہی عالم مُرغ و ماہی اور شاہین میں ہے۔

دگراست　اال　کہ　بُرد　دانہ　اُفتادہ　زِ　خاک
آں　کہ　گیرد　خورش　از　دانۂ　پرویں　و　گراست

عقلِ جہاں بیں کو اقبال نے ایک جگہ شاہین سے تشبیہ دی ہے۔

تواں　گرفت　ز چشم　ستارہ　مردم　را
خرد بدستِ　تو　شاہین　تند و چالاک　است

شاہین ہی میں پرواز کی وسعت کی صلاحیت ہے اس کا نشو و نما اور عزم کی طرف ہوا ہے۔ بلند عزمی کی وجہ سے اسے طیور کی سرداری ملی ہے۔

یہاں فقط سر شاہین کے واسطے ہے کلاہ

اس کے برخلاف دوسرے طیور نے اپنے آپ میں جمال کی وہ خصوصیات پیدا کی ہیں جن کا تعلق حرکت سے نہیں بلکہ سکون سے ہے ایسا جمال نباتات کو زیب دیتا ہے۔ حیوان کو نہیں

کر بلبل　و طاؤس　کی　تقلید　سے　توبہ
بلبل　فقط　آواز　ہے ،　طاؤس　فقط　رنگ

دوسرے طیور جو ارتقا کی اندھیاری گلیوں میں کھو گئے یہ نہیں جانتے کہ شاہین کی وسعتِ پرواز اس کی نظر کو بھی وسعت دیتی ہے کہ اس دنیا کے مظاہر اس کی متجسس آنکھ پر یوں کُھل جاتے ہیں جیسے انسان کامل کی نظر پر زندگی اور کائنات کے تمام احوال و مقامات کھلتے ہیں۔

زاغ کہتا ہے نہایت بدنما ہیں پر
شپرک کہتی ہے تجھ کو کورِ چشم و بے ہنر
لیکن اے شہباز یہ مرغانِ صحرا کے اچھوت
ہیں فضائے نیلگوں کے پیچ و خم سے بے خبر
ان کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام
روح ہے جس کی دم پرواز سرتا پا نظر

شاہین کی بے حدو انتہا وسعت پرواز ایک طرح سے حیات کے لئے مناظر کائنات کا احتساب ہے، پرواز کی وسعت و رفعت میں کمی نہ ہو تو کائنات میں ایسی کوئی شے نہیں جسے حیات تسخیر نہ کر سکے یا جس کا احتساب اس کے امکان سے باہر ہو حیات کے لئے کس مظہر کائنات کا علم ناممکن نہیں دشواری محض اضافی ہے۔ شاہین کی ہمت اگر پُر کشا ہو تو سب کچھ زیر پر آ سکتا ہے۔

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
بالائے سر رہا ہے تو نام اس کا آسماں
زیرِ پر آگیا تو یہی آسماں زمیں

اس وسعتِ پرواز کے باعث حیات کی ایک اور بہت بڑی قدر شاہین میں نمایاں ہوتی ہے یہ آزادی ہے۔ شاہین کی وسعتِ پرواز یا اس کا نشوونما محض آزادی کی حالت میں ممکن ہے ورنہ غلامی میں شاہین تدرو سے بھی زیادہ بُزدل بن جائے گا۔

تنش از سایۂ بالِ تدردے لرزہ می گیرد
چو شاہین زادہ ندر قفس با دانہ می سازد

غلامی شاہیں کی آنکھوں کو اندھا کردیتی ہے

فیض فطرت نے تجھے دیدۂ شاہین بخشا

جس میں رکھدی ہے غلامی نے نگاہِ خفاش

چنانچہ اقبال کا شاہین کافوری، میر وسلطان کا پالا ہوا باز ہرگز ہرگز نہیں ہوسکتا، جو اپنی رفعت پرواز چھوڑکر، پھر سے اپنے مالک کے پاس اور آب ودانے کے پاس آبیٹھتا ہے، جو محض میر وسلطان کے اشارے پر طیور کا شکار کرتا ہے۔ اقبال کے شاہین کافوری کے لئے آزادیٔ انتہائی ضروری ہے دریا وصحرا تو ایک طرف آسمان بھی اس کے زیر پر ہیں بوڑھا باز اپنے بچے کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ ''زدست کے طعمۂ خود مگیر'' کیونکہ یہی میر وسلطان کا دیا ہوا لقمہ تو باز کو غلام بناتا ہے۔

آزادی ہی کے عالم میں شاہین کے لئے تجسس ممکن ہے۔ یہ ایک اور قدر ہے جو حیات شاہین کے رمز میں اپنے آپ میں پیدا کرتی ہے یہ تجسس علم کے نہیں بلکہ قوت کا تجسس اپنے فاعلانہ اور جارحانہ عمل کے لئے ہے عقاب کی آنکھ بڑی دوربین ہے لیکن جس چیز کی اُسے تلاش ہے وہ حیات کی قوت کا شکار ہے۔

اس مرحلہ پر پہونچ کر حیات جارح اور مجروح، شکاری اور شکار میں بٹ جاتی ہے اگرچہ کہ حیات کا زیادہ تر طاقتور مظہر اپنی بقا کے لئے حیات کے کمزور مظہر کا شکار کھیلتا اور اسے اپنی خوراک بناتا ہے۔ لیکن دراصل یہ حیات کے جوہر قوت کے اور اس کے جلال کی نمود ہے جس میں سخت کوشی مقصود بالذات ہے ارتقا کا راستہ جب قوت کے خطرناک مرحلے پر پہونچتا ہے تو خونریزی خود بخود لازم آجاتی ہے یہ مسئلہ حیاتیات کا ہے نہ کہ اخلاقیات یا سیاسیات کا رس خونریزی کی روک تھام کی صورت یہ ہے کہ قوت کی جولانی مقصود بالذات بن جائے اور لہو پینے سے زیادہ محض جھپٹ اور جولانی میں اپنا اظہار کرے چنانچہ عقاب سالخوردہ، شاہین بچے کو اسی کی نصیحت کرتا ہے کہ سخت کوشی کو نقصان رساں نہیں بلکہ مقصود بالذات بنانے کی ضروت ہے:۔

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام

سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر

وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

اقبال پر عموماً یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کبوتر کے لہو میں بھی کچھ نہ کچھ مزا ضرور ہے۔ اقبال کے شاہین اور کبوتر میں جو رشتہ ہے وہ شکاری اور شکار کا ہے جہاں تک ارتقائے حیات کے حیاتی مطالعے کا تعلق ہے یہ بالکل سیدھی سی بات ہے حیات فی الحقیقت قوت کی نمود کے بعد طاقتور اور کمزور جانوروں کے دو گروہوں میں بٹ جاتی ہے۔ کمزور جانور یا طیور اپنے آپ میں حرکت اور طاقت نہیں بلکہ جمال کی خصوصیات پیدا کر لیتے ہیں اور طاقتور جانور غلبہ واستیلا کے۔

مرغِ خوش لہجہ وشاہین شکاری از تست
زندگی رادوشِ نوری وناری ازتست

چونکہ شاہین میں زندگی کی روش ناری موجود ہے۔ اسلئے اس کو شکار زندہ کی تلاش ہے۔ اقبال کے یہاں بار بار یہ تصور ملتا ہے کہ شاہین کے کبوتر و تدرو اور زاغ و کرگس کی صحبت سے احتراز کرنا چاہئے۔ حیات کی ارتقا کا یہی اقتضا ہے۔

جرہ شاہینی بمر غانِ سراصحبت مگیر
خیز و بال و پرکشا پروازِ تو کوتاہ نیست

اُسی طرح باز اپنے بچے کو نصیحت کرتا ہے۔

میامیز با کبک وتورنگ وسار
مگر این کہ دری ہوارے شکار
شدآں باشہ نخچرِ نخچیر خویش
کہ گیرد ز صیدِ خود آئین وکیش
بسا شکرہ افتاد بر روئے خاک
شد از صحبت دانہ چیناں ہلاک
تن نرم ونازک بہ تیہو گداز
رگِ سخت چوں شاخِ آہو بیار

حیاتی نقطۂ نظر سے اس تصور میں کوئی نقص نہیں معلوم ہوتا ہے۔ حیات کا زیادہ ارتقا یافتہ مظہر کسی ایسے

مظہر یا کسی ایسی حیوانی نوع کا ساتھ نہیں دے سکتا جو ارتقائی دوڑ میں اس سے بہت پیچھے رہ گئی ہو۔

سلسلۂ ارتقا میں بہت سے جانور ایسے بھی ہیں جنہوں نے کمزور حُسن کی نشو ونما کی طرف سے اپنا ارتقائی رجحان ہٹالیا۔ مگر وہ اپنے اندر قوت اور آزادی کی خصوصیات نہ پیدا کر سکے۔ کرگس فضاؤں میں پھرتا رہا۔ لیکن دورانِ ارتقا میں وہ کسی ایسی اندھیاری گلی میں بھٹک گیا کہ اُسے شکار تازہ کی لذّت سے محروم رہنا پڑا۔ وہ مردار خوار رہا شاہینی کی ارتقائی قوت ان مردار خوار جانوروں کے ساتھ رہے تو وہ بھی مردہ اور اسفردہ اور مُردار خوار ہو جائے گی۔

وہ فریب خوردہ شاہیں کہ پلا ہو کرگسوں میں
اُسے کیا خبر کہ کیا ہے رہ و رسمِ شاہبازی

لیکن مردار خوار کرگس کا ارتقائی راستہ دوسرا ہے۔ اور شاہین کا دوسرا!

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہین کا جہاں اور

جو چیز شاہین کو کرگس سے ممتاز کرتی ہے وہ شکار زندہ کی تلاش ہے یہاں ایک عجیب صورت حال پیدا ہوتی ہے۔ حیات نے اپنے لئے صورت پیدا کی ہے کہ اس کی ایک نوع دوسری نوع کا شکار کھیلے لیکن اگر اس کا انطباق اخلاقی معنوں میں کیا جائے تو یہ بہت قابل اعتراض ہے۔ باز اپنے بچے کو زندہ شکار کھیلنے کی تعلیم دیتا ہے۔

چہ خوش گفت فرزندِ خود را عقاب
کہ یک قطرہ خوں بہتر از لعل ناب

اور ''اغوائے آدم'' میں ابلیس کی نصیحت یہ ہے۔

بازوئے شاہین کشا خونِ تدرواں بریز
مرگ بود بَاز از یستن اندر کنام

ان اشعار و مباحث کو سمجھنے میں اقبال کے معترضین نے بڑی غلطی کی ہے۔ ایسے بیانات کو جو حیاتیات میں واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں انہوں نے اقبال کے تصور حرکت وقوت سے وابستہ کر کے ان کو

اخلاقیات سے متعلق سمجھا ہے۔ جہاں کہیں شاہین کے پنجے سے تدرو یا کبوتر کی خونریزی کا ذکر آیا ہے وہاں شاہین حیاتیات کا ایک رمز ہے نہ کہ اخلاقیات کا اور شاہین اور کبوتر میں شکاری اور شکار کے رشتے کو انسانوں میں طاقتور اور کمزور انسانوں کا رشتہ سمجھنا اور اس بیان پر یہ قرار دینا کہ اگر بوڑھے عقاب نے شاہین بچے کو کبوتروں پر جھپٹنے کی تعلیم دی ہے۔ یا اگر شیطان آدم کو تدروں کا خون بہانے کی ترغیب دے رہا ہے تو یہ لفظی طور پر انسانی اخلاقیات پر بجنسہٖ منتقل ہو سکتا ہے۔ بڑی ہی سخت غلطی ہے۔ اقبال کا شاہین بہت سے معترضین کے نزدیک فاشسطیت کا رمز ہے ان معترضین کا خیال ہے کہ اقبال نے ''جنگل کے قانون'' کو اخلاقیات اور معاشیات پر منطبق کیا ہے اور یہی ان معترضین کی بڑی غلطی ہے۔ جو غالباً اقبال کے سطحی مطالعے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے!

شاہین یا عقاب کو انسانی جبر و استبداد سے وابستہ کرنے کی روایت مشرقی نہیں بلکہ مغربی ہے مشرقی روایات میں شاہین نہیں بلکہ شیر جنگل کا بادشاہ اور جنگل کے قانون کا نافذ کرنے والا ہے۔ شیر شہنشاہیت کا رمز ہے، باز، مشرقی روایت میں بادشاہ کے ساتھ بطور شکار کھیلنے والے پرندے کے ضرور وابستہ ہے، مگر ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال اپنے شاہین کا فوری کو بادشاہوں سے بہت دور رکھنا چاہتے ہیں، اور آزادی کی قدر شاہین کی حیاتی نمود میں بڑی اہم حیثیت رکھتی ہے۔

قصہ مختصر مغرب میں تو بیشک عقاب سلطنتِ روما اور اس کے بعد مختلف جرمن سلطنتوں کا نشان بنا رہا ، مگر مشرقی شاعری میں عقاب یا شاہین کا ذکر اگر کہیں بھی استبداد یا بادشاہی کے ساتھ آتا ہے تو اس طرح کہ:۔

شہپرِ زاغ و زغن دربند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمت شہباز و شاہین کردہ اند

اقبال نے اس شعر کو جس نظم میں تضمین کیا ہے وہاں انہوں نے حافظ کی درباداری کی ذہنیت کو مٹا کے سیاسی آزادی پر زور دیا ہے۔

اقبال کے شاہین کی بہت سی خصوصیتیں ایسی ہیں جو مشرقی شاعری' خصوصاً فارسی شاعری میں مل سکتی ہیں، اگر چہ کہ اقبال سے پہلے کسی اور نے شاہین کو ارتقا کی ایک خاص منزل (قوت) کا رمز نہیں بنایا ہے۔

اقبال کا شاہین اس خاکدان سے کنارہ کر کے ستاروں کا شکار کھیلتا ہے (حیات کی پرواز اور حرکت کے امکانات کو بڑی وسعت دیتا ہے) یا جس طرح اقبال کا درویش وفقیر رہبانیت کو صرف اس لئے اور صرف اس حد تک جائز سمجھتا ہے کہ اس سے تسخیر کائنات کے لئے یکسوئی حاصل ہو، اور خودی کو زیادہ وسعت و استحکام حاصل ہو، اسی طرح حافظ کا اپنے شہباز سے خطاب ہے۔

کہ اے بلند نظر شاہباز سدرہ نشیں!

نشیمن تو نہ ایں کنج محبت آباد است

تُرا زِ کنگرۂ عرش می زنند صفیر!

ندانمت کہ دریں دامگہ چہ افتاد است

حافظ کے ان اشعار اور اقبال میں مشابہات زیادہ تر خارجی اور ظاہری ہیں حافظ کا فقر فناء کی طرف مائل ہے، اقبال کا فقر بقا کی طرف، حافظ دنیا سے کنارہ کشی چاہتے ہیں، اقبال کے مردِ درویش کی رہبانیت محض عارضی ہے۔ وہ خودی کے نشو ونما اور اپنی تربیت کی محض ایک منزل ہے لیکن اصلی مقصد پھر لوٹ کے اسی دنیا اسی کائنات کا تسخیر کرنا ہے۔

وہ جوشِ حرکت اور سوزِ حیات جو اقبال شاہین سے منسوب کرتے ہیں، فارسی شاعری کا شاہین اُس سے بھی نامانوس نہیں، عرفی کا ایک شعر ہے۔

یا رب ازاں کرشمہ ام کاوش دل نصیب کُن

سینہ کبک زادہ رانا خنِ شاہبازدہ

اس کے برعکس مشرق میں شیر ہمیشہ شاہانہ شکوہ واستبداد کا رمز رہا ہے' اور ایران میں شیر کی تصویر شاہی پرچم تھی، اور مشرقی شاعری میں ظلم واستبداد کو زیادہ تر شیر یا بھیڑئے کی مثال سے بیان کیا گیا ہے۔

اقبال کا شاہین، مشرق کا ہے اور یہ یقین کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ انہوں نے یہ تصور سلطنت روما یا ہانسبرگ خاندان یا جرمنی کے پرچم سے اُتاری ہے۔ بطور سیاسی رمز کے شاہین اقبال کے کلام میں بہت کم استعمال ہوا ہے جہاں کہیں استعمال ہوا ہے، وہاں دعائیہ کیفیت یہ ہے کہ اگر شاہین بچوں سے اپنے نوجوان مراد ہیں تو ان کی انقلابی صلاحیت کی نشو ونما کی تمنا ہے اور اگر اپنی کمزوری کا اظہار مقصود ہو تو

اپنے ہم وطنوں یا اشیاؤں یا مزدوروں کو کبوتر و کنجشک قرار دیا گیا ہے اور ان میں شاہینی خصائص پیدا ہونے کی آرزو کی گئی ہے۔

بحلالِ تو کہ دردل دگر آرزو ندارم
بجز ایں دعا کہ بخشی کبوتراں عقابی

اور

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہین سے لڑادو

اگر جنگل کے قانون کو، یا شاہین کی اس خصوصیت کو کہ وہ کبوتروں پر جھپٹتا ہے اقبال نے بیان کیا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکال لینا غلط ہوگا کہ اس طرح اقبال نے اقتصادی اخلاقیات کا ایک فاسطیت قانون نافذ کیا ہے۔ شاہین کے تصور کو ارتقائے تخلیقی کی مکمل سلسلہ دار فلم میں دیکھنا ضروری ہے، حیات کے ارتقاء کا ایک دور ایسا آیا جب حیات میں حرکت کی صلاحیت بہت تیز ہوگئی اور ساتھ ہی ساتھ قوت اور آزادی کی قدریں پیدا ہوئیں، قوت جب حرکت سے پیدا ہو کر زندگی کے ہاتھ میں ایک بڑا کاری حربہ بنی تو کبھی اس کا استعمال غلط ہوا اور کبھی صحیح۔ حیاتیاتی سطح پر اقبال کو محض اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے وہ اس کو انسان پر بطور اخلاقی قانون کے منطبق نہیں کرنا چاہئے کیونکہ اخلاقیات کا ارتقا انسانی معاشرے کی نشو ونما کے ساتھ ہوا ہے اور انسان کی ارتقا سے پہلے چونکہ اخلاقی قدریں پیدا ہی نہیں ہوئی تھیں اس لئے حیوانی قوت کے ابتدائی دور میں اُس کے جانچنے کے کسی اخلاقی معیار کا امکان پیدا نہیں ہوتا۔ حیاتی نقطۂ نظر سے شاہین کی خصوصیات ارتقائے تخلیقی کی ایک خاص منزل کا بیان ہیں۔

اب رہ گئیں شاہین کی رمزی خصوصیات، جن کا انسان کی انفرادی یا اجتماعی زندگی سے تعلق ہے، بڑی خوش قسمتی سے اقبال نے ان کی تشریح خود ہی کی ہے اور یہ ضروری ہے کہ اقبال ہی کے بیان کی روشنی میں شاہین کا بطور رمز تجزیہ کیا ہے۔

ظفر احمد صاحب صدیقی کے نام اپنے مشہور خط ۵ے میں اقبال نے یہ صراحت کردی ہے کہ شاہین کوئی ایسی تشبیہ نہیں جو براہِ راست اقتصادی اخلاقیات پر منطبق ہو جائے شاہین ایک خاص معنوں میں رمز ہے۔ اقبال لکھتے ہیں "شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام

خصوصیات پائے جاتے ہیں۔(۱) خوددار اور غیرتمند ہے اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔(۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔(۳) بلند پرواز ہے۔(۴) خلوت پسند ہے۔(۵) تیز نگاہ ہے۔

اسی روشنی میں اقبال کے شاہین کا مشاہدہ کرنا چاہئے، غیرت اور خودداری درویش کی طرح شاہین کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، غیرت اسے خاک میں وہ دانہ نہیں ڈھونڈھنے دیتی' جو اوروں نے اُسے کھلانے کے لئے ڈالا ہے' اسی لئے شاہین مرغِ سرا کے ساتھ دانہ نہیں چگتا، نہ وہ کرگس کی طرح مُردار شکار کھاتا ہے' فلسفی اور فقیر میں بھی یہی بڑا فرق ہے فلسفی بھی کرگس کی طرح بہت اُونچا اڑتا ہے۔ مگر عشق کا شکار درویش ہی کا کام ہے۔

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جبور وغیور
حکیم سرِ محبت سے بے نصیب رہا
پھرا فضاؤں میں کرگس اگر چہ شاہیں دار
شکار زندہ کی لذّت سے بے نصیب رہا

اپنے کلام میں اقبال نے شاہین کی درویشانہ غیرت کا بار بار ذکر کیا ہے

غیرت ہے طریقتِ حقیقی غیرت سے ہے فقر کی تمامی
اے جانِ پدر نہیں ہے ممکن شاہیں سے تدرو کی غلامی

یہ فقر وہ فقر ہے جو انسان کامل کی ایک بہت بڑی خصوصیت ہے، خودی، سوال اور دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلانے سے ضعیف ہو جاتی ہے۔ فقیر کبھی سختی کے دوران کا گلہ مند نہیں ہوتا۔ وہ اپنے جوشِ کردار، اپنی خیر پرستی کے باعث دنیا پر چھایا ہوا ہے۔ وہ محض خدمت کے لئے فقیر ہے۔ اس لئے اس کا فقر اس کا ایثار اور اس کی بے نیازی ہے، اس فقر کی شاہنی کا شکار جو کبوتر یا کنجشک وحمام ہیں، وہ کمزور انسان نہیں، بلکہ باطل کی قوتیں ہیں، شاہین فقیر جس کبوتر کا شکار کھیلتا ہے وہ یا تو ساکن اور جامد مادہ ہے جس کو وہ زندگی کے استعمال کے لئے ڈھاتی ہے، یا انسانی معاشرت میں وہ باطل اور نقصان رساں قومیں ہیں جن کا استیصال ضروری ہے، دونوں طرح اس کا مقصد احتساب اور تسخیر فطرت ہے یہی اس کا زندہ شکار ہے، (اور اسی لئے شاہین جب کبوتروں کا شکار کھلتا ہے تو اس کے یہ معنی لینا بڑی غلطی ہوگی کہ اس سے مسولینی کا حبش کا شکار کھیلنا مراد ہے)

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شانِ بے نیازی
کنجشک وحمام کے لئے موت
ہے اس کا مقام شاہبازی

وہ آشیانہ نہیں بناتا، شاہین کی طرح فقیر بھی اپنے لئے سرمایہ جمع کرنے اسے دوسروں سے گھسیٹنے اور اپنی بودوباش رہائش پر صرف کرنے کو شانِ حیات کے منافی سمجھتا ہے چنانچہ باز کی نصیحت ہے۔

چنیں یاد دارم زبازانِ پیر
نشیمن بشاخِ درختے مگیر

شاہین کی طرح فقیر کی بلند پروازی محض عینیت نہیں ہے یہ بلند پروازی دراصل وسعتِ پرواز ہے' جس سے کائنات کے احتساب کے بیشمار امکانات پیدا ہوتے ہیں۔

شاہین کو یہ نصیحت کہ وہ کبوتر وتدرو یا زاغ وکرگس کی صحبت سے احتراز کرے دراصل فقر کا یہ عمل ہے کہ وہ باطل کی صحبت سے احتراز کرنے یہ احتراز عارضی ہے اور خودی کی نشوونما کے ایک خاص مرحلے پر ضروری ہے، جب خودی کی نشوونما ہو چکتی ہے تو درویش پھر انسانوں میں اپنی صحیح جگہ تلاش کرتا ہے اور ان کی اصلاح کرنا چاہتا ہے' اقبال نے شاہین کی فطرت کو بڑے خاص معنوں میں راہبانہ کہا ہے' حرکت صرف معاشرے کے اندر ممکن ہے، اس سے الگ ہو کے رہبانیت سکون پرستی بن جاتی ہے' جو انسانی ترقی کے راستے میں ایک بیکار سی چیز بلکہ سدّ راہ ہے۔ اسی لئے اقبال نے اس کی صراحت کردی ہے۔ کہ فقر اور رہبانیت میں بڑا فرق ہے۔

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بے زار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

فقیر روح وبدن دونوں کی ضروریات کا لحاظ رکھتا ہے۔

پسند روح و بدن کی ہے دانمود اس کو
کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

شاہین کی نگاہ میں وہی تیزی ہے جو فقیر کی نگاہ میں ہے، بغیر اس تیزی و نگاہ کے زندگی کی رکاوٹوں کا شکار ممکن نہیں ''شاہین'' کے عنوان سے جو نظم ''بال جبریل'' میں ہے اس میں اقبال نے یہ تمام خصوصیات خود بڑی خوبی سے بیان کی ہیں۔

کیا میں نے اس خاکداں سے کنارہ　　جہاں رزق کا نام ہے آب ودانہ
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو　　ازل سے ہے فطرت میری راہبانہ
نہ باد بہاری نہ گلچیں نہ بلبل　　نہ بیماری نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم　　ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری　　جو انمرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں　　کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا　　لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب، یہ پچھم چکوروں کی دنیا　　مرا نیلگون آسماں بے کرانہ
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں　　کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ

اس طرح حیوانی دور میں زندگی پہلے حرکت کی طرف قدم اٹھاتی ہے وہ حیوان جو حرکت کرتے اور کرسکتے تو ضرور ہیں' مگر اپنے آپ میں سکون سے مشترک خصائص یعنی رنگ یا تناسب وغیرہ کے حُسن کو فروغ دیتے ہیں وہ ارتقاء کے دوران میں کمزور رہ جاتے ہیں بعض اور حیوان حرکت ہی کے دھارے پر اپنی ارتقا کا راستہ ڈھالتے ہیں، اور حرکت ہی کے دھارے پر اپنی ارتقا کا راستہ ڈھالتے ہیں، اور حرکت کے ساتھ ساتھ اس قوت کو بھی اپنے اندر پیدا کرتے جاتے ہیں، جو حرکت کے ساتھ وجود میں آتی ہے ان حیوانوں کی ایک مثال طیور میں شاہین ہے، مگر شاہین میں حرکت تو اور کسی طرح کی حرکت سے متصادم نہیں ہوتی، مگر وہ قوت جو اس سے پیدا ہوتی ہے، اپنی بقا کے لئے کمزور قسم کے حیوانات سے متصادم ہو جاتی ہے یہ بالکل حیاتی اور حیوانی صورت حال ہے جس کا انسانی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں لیکن شاہین ہی میں قوت کا رجحان بعض ایسی جبلی خوبیوں کی طرف پلٹ جاتا ہے، جو اس میں اور اعلیٰ ترین انسانوں میں قدرِ مشترک بن جاتی ہیں، مثلاً غیرت، آزادہ روی، بلند پروازی، تیز نگاہی، شاہین، ان خوبیوں کی طرف جبلّت کے راستے سے پہونچا ہے، اس لئے اس میں یہ ناقص ہیں اور ان کے برعکس حیوانی زیادتی واستیلا کی

درمیانی لکیر بہت مبہم اور غیر واضح ہے، لیکن جو جارحانہ رجحان شاہین کی منزل پر حیاتی ارتقاء میں نظر آتا ہے ،اس کو انسان تسخیر فطرت کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔شاہین کا شکار کمزور پرندے ہیں لیکن انسان کا شکار انسان کو نہیں ہونا چاہئے جامد مادّہ، اور فطرت، اور خود اپنی معاشرت جو انقلاب کی محتاج ہے انسان کا اصلی شکار ہے۔یہاں شاہین بطور رمز ہمیں ارتقایافتہ انسان کے قریب پہونچادیتا ہے جسے اقبال نے درویش یا فقیر کہا ہے۔

انسان:

درویشی کی منزل انسانی ارتقاء میں دیر کے بعد آتی ہے ارتقاء میں انسان اپنے ساتھ بہت سی حیاتی غلطاں سمیٹ لایا ہے۔کبھی کبھی تو انسان انفرادی یا اجتماعی طور پر اپنے آپ کو اتنا گرادیتا ہے کہ اس میں اور جانوروں میں فرق کرنا مشکل ہے، اگر چہ کہ اس نے تسخیر فطرت کی بڑی ذمہ داری اپنے سر لے لی، لیکن وہ فطرتاً ظلوم اور جہول بھی ہے، اس قسم کی غلطیاں افراد سے زیادہ اقوام کے لئے خطرناک ہیں۔

دو حالتیں جو افراد اور اقوام دونوں کو اس کے اعلیٰ مقام سے گراتی اور تنزل کی طرف لے جاتی ہیں، جمود اور غلامی ہیں، یہ دونوں جمادات کی صفات ہیں اور انسان کا کام جمادات کی تسخیر اور اپنے مقاصد کے لئے ان کا استعمال ہے نہ کہ اُن کی تقلید اسی قسم کے جامد، غلام انسان کا ذکر اقبال نے ان الفاظ میں کیا ہے۔

یہی آدم ہے سلطان بحرو بر کا ؟
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خود بیں، نے خدا بیں نے جہاں بیں
یہی شہکار ہے تیرے ہنر کا

جب دل سوز سے خالی ہوتا ہے، اور نگاہ پاک نہیں ہوتی تو انسان میں وہ بے با کی نہیں رہتی جو فطرت نے اسے ودیعت کی ہے۔انسان کا جمود خودی فقدان ہے، انفرادی خودی کا فقدان فرد کے لئے اور اجتماعی خودی کی کمزوری کسی قوم یا ملّت کے لئے موت کا پیغام ہے' غلامی خودی کے فقدان سے ممکن ہے' اور پھر غلامی خودی کے احیا اور اس کے حصول میں انتہائی مزاحمت کرتی ہے۔ یہ تو بہر حال تنزل کی ایک کیفیت ہے۔وہ غلطیاں جو حیات نے ارتقا کی ہر منزل پر کی ہیں، اُس طرح کی غلطیاں، ویسا ہی اسرافِ حیات انسانی ارتقا میں بھی سرزد ہوتا ہے۔

لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان فطرت اور حیات کی اعلیٰ ترین تعمیر ہے انسان میں حیات، حرت

اور ذوقِ آگہی کے احساسات پیدا کرتی ہے۔ ذوقِ آگہی کی وجہ سے انسان حیات کے اور تمام مناظر سے ممتاز ہے۔ نرگس مجبور تماشا اور محروم عمل ہے' صنوبر کو رفتار کی لذت کا احساس نہیں انسان کے سوا سب میں تسلیم کی خُو تھوڑی بہت موجود ہے' انسان ہی میں فطرت کو بدل سکنے کی صلاحیت ہے۔

چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی
یہ ہستی دانا ہے، بینا ہے، توانا ہے

عالمِ خاکی سے انسان کا خطاب بجا ہے کہ مقصدِ تخلیق یعنی تخلیق کا انتہائی ارتقایافتہ نقطہ انسان ہے، انسان کے ذریعہ نہ صرف زندگی بلکہ تمام تر فطرت' مادّہ اور وجود کا علم ممکن ہے۔

عالمِ خاکی سے انسان کا خطاب بجا ہے کہ مقصدِ تخلیق یعنی تخلیق کا انتہائی ارتقایافتہ نقطہ انسان ہے، انسان کے ذریعہ نہ صرف زندگی بلکہ تمام تر فطرت' مادّہ اور وجود کا علم ممکن ہے۔

عالم آب و خاک و باد استر عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اُسکا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شب درد و سوزِ غم کہتے ہیں زندگی جسے
اسکی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر' میں کفِ خاک و خودنگر
کشت وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

اگر انسان کی ارتقا میں کچھ خامیاں رہ گئی ہیں تو نا امید ہونے کی کوئی بات نہیں، حیات اپنے ارتقا کے دوران میں ہمیشہ سے بڑی مسرف' فضولخرچ رہی ہے' لیکن ارتقائے تخلیقی کا بہر حال یہ اصول رہا ہے کہ حیات کا مظہر پیدا ہوا سے ممکن حد تک مکمل کیا جائے اس لئے انسان کے حیاتی مستقبل سے امید استوار رکھنی چاہئے۔

شو نو میدازیں مشتِ غبارے
پریشاں جلوۂ ناپائدارے
چو فطرت می ترا شد پیرے را
تمامش می کند دردروزگارے

انسان میں نہ صرف اصلاح کے حیاتی آثار ہیں، بلکہ اس میں ایسی ارتقائی صلاحیت ہے کہ وہ نہ صرف افضل ترین مظہر حیات ہونے کی موجودہ خصوصیات اپنے میں باقی رکھے گا، بلکہ ترقی کر کے نوع کامل ترین ہستی بن سکے گا۔

یکے در معنی آدم نگر ! از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیر او پر خوں شود روزے

انسان وہ تلوار ہے، جو ارتقائے تخلیقی نے نباتات وحیوانات کی نیام توڑ کے وقت کے دوران میں کھینچی ہے۔

دو دستہ تیغم و گردوں برہنہ ساخت مرا
فساں کشیدہ بروئے زمانہ آخت مرا
من آں جہانِ خیالم کہ فطرت ازلی
جہانِ بلبل و گل راشکست و ساختِ مرا

انسان کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حرکت کا عمل دو طرح کا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا شعور دو طریقوں پر حرکت کرتا ہے، نہ صرف اس کا جسم بلکہ اس کا ذہن بھی متحرک ہے اس کے تصورات اور تخیلات میں بھی وہی اصول حرکت کارفرما ہے جو اس کے اعمال وافعال میں ہے، اسی وجہ سے اس میں وہ قوت مضمر ہے کہ اگر وہ صحیح طرح استعمال کی جائے تو فطرت کی کوئی شئے اس کی زد سے محفوظ نہیں رہ سکتی، انسان کی آفرینش سے زندگی کے انتہائی ارتقائی امکان کا راز فاش ہو گیا ہے۔

حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں
میری نگاہ سے خلل، تیری تجلیات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا ، مجھکو بھی فاش کردیا
میں ہی تو یک راز تھا سینۂ کائنات میں

زوالِ آدم، یا آفرینشِ آدم کے قصہ سے انسان کے ارتقائی امکانات اور اس کے فرائض پر روشنی پڑتی ہے' اس دنیا کی تسخیر' جامد مادّہ کے اوزار ڈھال کے استعمال کرنا، ناسازگار ماحول کو سازگار بنانا ایسا کام تھا جو فرشتوں کے بس سے باہر تھا۔

یہ مشت خاک' یہ صرصر' یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذّت ایجاد
قصوروار، غریب الدیار میں بھی ہوں
ترا خرابہ فرشتے نہ کرسکے آباد
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد

جب قدرت نے تسخیر کائنات کا بار گراں انسان کے سر ڈالا ہی ہے' تو انسان اس کو اٹھا رہا ہے اور اٹھاتا رہے گا، یہ کام بڑا مشکل ہے، تسخیر کائنات اپنی مکمل ارتقا کے بعد ہی تکمیل کو پہونچے گی، اس کے لئے بڑا وقت درکار ہے، اب قدرت کو چاہئے کہ وہ انسان کی تخلیق وارتقا و تسخیر کے کمال کا انتظار کرتی رہے۔

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں؟
کارِ جہاں دراز ہے، اب میرا انتظار کر

اس ارتقا کے راستے میں بہت سی بندشیں ہیں، حیات کو انسانی دور میں بھی بہت سی بندشوں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے، یہ بندشیں مرغِ ماہی کے لئے تو ٹھیک ہیں مگر انسان کی ارتقائی تڑپ کے لئے یہ سدّ راہ ہے۔ انسان ان بندشوں کی شکایت کرتا ہے۔

تری دنیا جہانِ مرغ وماہی
مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں میں محکوم مجبور
مری دنیا میں تیری بادشاہی

انسان کی محکومی ومجبوری بہر حال اضافی ہے اس کا کام مادّے کی فتح اور اس کی تسخیر سے شروع ہوتا ہے نہ کہ اس سے منھ موڑنے سے۔

مرا ایں خاکدانِ من زفردوس بریں خوشتر !
مقامِ ذوق دشوق است ایں پریم موزوسازاست ایں

تسخیر کائنات کی انسان میں اس درجہ صلاحیت ہے اور اس صلاحیت کی طرف اس کا ذوق وشوق اُسے کچھ اس طرح کھینچتا ہے کہ وہ اس پوری دنیا کو اپنے تصورات کا مظہر سمجھتا ہے، اس دنیا کے تمام مظاہر خوہ وہ مادّی ہوں یا متصورا سے محض اپنے عقل دوجدان کا ایک کھیل معلوم ہوتے ہیں، یہ نہیں کہ وہ تصور کی عینیت کو حقیقت محض سمجھتا ہے۔ اور ساری مادّی دنیا کو باطل قرار دیتا ہے۔ نہیں اس کے برعکس اسے اپنے شعور کی ہمہ گیری اور طاقت کا ایسا نشہ چڑھتا ہے کہ زمان ومکان سب اُسے اپنے شعور وجدان کے مقابل اضافی معلوم ہوتے ہیں انسان اس تخلیقی وجدان کے عالم میں اپنے آپ کو مظاہر کائنات کا صرف عالم وفاتح ہی نہیں بلکہ قریب قریب خالق سمجھتا ہے۔

ایں جہاں چیست؟ ضم خانۂ پیدارِ من است
جلوہ اوگیر د دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگا ہے اورا
حلقۂ ہست کہ از گردش پر کارمن است
چہ زمانؔ وچہ مکاں شوخی افکار من است

انہیں خیالات کو اقبال نے تفصیل سے اپنے ایک خطبہ ''علم ومذہبی واردات میں بیان کیا ہے'' اس کے باوجود کہ انسان موزوں تریں عقلی صلاحیتوں کا حامل ہے۔ وہ اپنے آپ کو حیات کے مدارج میں ذرا نیچے پاتا ہے کیونکہ وہ ہر طرف مزاحمت کرنے والی قوتوں سے گھرا ہوا ہے۔ ۷۶

اور اس ماحول میں ہم اُسے کیسا پاتے ہیں ایک مضطرب ہستی جو اپنے نصب العین میں اتنی محو ہے کہ اور ہر شئے کو فراموش کئے ہوئے ہے۔ جس میں اس کی صلاحیت ہے کہ اظہار خودی کے تازہ تر امکانات کی تلاش میں اپنے آپ کو درد والم میں مبتلا کرلے! اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود وہ فطرت سے برتر ہے کیونکہ وہ ایک ایسی عظیم امانت اٹھائے ہوئے ہے' کہ قرآن کے الفاظ میں آسمان' زمیں اور پہاڑوں نے اُسے قبول کرنے سے انکار کردیا تھا'' ۷۷

جب گرد وپیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔ تو وہ اپنی قوت سے ان کی تشکیل اور رہبری

کرسکتا ہے۔ جب یہ قوتیں اس کی مزاحمت کرتی ہیں، تو اس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ اپنی اندرونی ہستی میں ایک بڑی وسیع تر دنیا تعمیر کرنے جس میں لامحدود مسرّت اور ارتقا کے وسائل اس پر منکشف ہوتے ہیں اس کی تقدیر سخت ہے' اور اس کی ہستی برگ گل کی طرح نازک لیکن حقیقت کی اور کوئی شکل روحِ انسانی کے برابر طاقتور زندگی بخش اور خوبصورت نہیں، پس قرآن میں انسان کا جو تصور ہے۔ اس کے بموجب انسان اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک تخلیقی فعلیت ہے۔ ایک ایسی آگے بڑھنے والی روح ہے جو اپنے سفر کے دوران میں وجود کی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے"۔۷۸

"یہ انسان کے نصیب میں ہے کہ وہ اپنے اطراف کائنات کی گہری امنگوں میں حصہ لے۔ اور اپنی اور کائنات کی تقدیر کو تشکیل دے۔ اس کے لئے کبھی تو وہ اپنے اور آپ کو کائنات کی قوتوں کا ہم آہنگ بناتا ہے اور کبھی اپنی پوری طاقت سے ان قوتوں کو اپنے اغراض ومقاصد کے لئے ڈھال لیتا ہے، اس ترقی پذیر تغیر کے دوران میں خدا انسان کا شریک کار ہوجاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی جانب سے ہوئی ہو"۔۷۹

"اگر وہ اپنی طرف سے پہل نہ کرے اگر وہ اپنی ہستی کی اندرونی صلاحیت کو ترقی نہ دے' اگر وہ آگے بڑھنے والی زندگی کے اندرونی تموّج کو محسوس کرنا چھوڑ دے' تو اس کے اندر اس کی روح جم کر پتھر بن جاتی ہے، اور وہ پست ہوکر بے جان مادّے کی سطح پر آجاتا ہے' لیکن اس کی زندگی اور اس کی روح کی آگے کی طرف حرکت کا دارومدار اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے' جس سے اس کا سابقہ پڑتا ہے' علم کے ذریعے یہ تعلقات قائم ہوتے ہیں اور علم ایسا حسّی ادراک ہے جو فہم کے ذریعے مرتب ہوا ہو"۔۸۰

قرآن مجید جس علم الاسماء کا ذکر ہے' وہ اقبال کے نزدیک علم الشیا ہے۔۲۹

علم اشیا علم الاسما ستے　　　　ہم عصا و ہم ید بیضا ستے

سورہ بقر کی اُن آیات کی تشریح کرتے ہوئے جن میں علم الاسماء کا ذکر ہے، اقبال لکھتے:۔

"ان آیات میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیا کا نام رکھنے یعنی اشیاء کے تصوّرات وضع کرنے کی قوت موجود ہے' اشیا کے تصورات وضع کرنا اشیا کی تسخیر ہے پس علم انسانی بہ اعتبار صفت تصوراتی ہے' اور اس تصوراتی علم کے حربے کی ہی مدد سے انسان حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو تک رسائی کرتا ہے قرآن کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر بڑا زور دیتا ہے"۔۸۱

آگے بڑھ کر اقبال نے قرآن کے عام تجربی نقطۂ نظر کا ذکر کیا ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ عالم محسوس کی

طرف توجہ کی جائے اور اس کا احترام کیا جائے تجربی سائنسی نقطۂ نظر کی انسان کے ارتقا کے لئے بڑی ضرورت ہے۔

عقل اور عشق

تجربی عقلی ذرائع کے علاوہ علم کا ایک ذریعہ اور ہے اور وہ ہے وجدان۔ وجدان عقل کی بجائے عشق کے ذریعے معمولی انسان کو اتقا کا ایک اور زینہ طے کراتا ہے۔ اور اسے قلندری کی منزل تک پہونچاتا ہے۔

یہاں یاد رکھنا چاہئے کہ اقبال عقل اور عشق کے درمیان کسی بنیادی تضاد کے قائل نہیں۔ ابتدائی مرحلوں پر تو عقل ہی کی کیا زیادہ ضرورت ہے۔

فطرت کو خرد کے روبرو کر　　تسخیر مقام رنگ و بو کر

حیات انسانی کے بعض مدارج و کیفیات میں عقل اور عشق دونوں ضروری ہیں۔ عام انسانوں کے لئے عقل کافی ہے مگر انسانِ کامل کے اندرونی ارتقا کے لئے عشق کی بڑی ضرورت ہے۔

عقل است چراغِ درد ا ہگذارے نہ
عشق است ایاغ تو! با بندۂ محرم زن

اور

از خلش کرشمہ کارنمی شود تمام
عقل و دل و نگاہ جدا جدا طلب

خود عقل میں عشق کی بہت سی صفتیں ہیں، مگر اس میں وہ جوش حرکت وہ والہانہ تڑپ وہ ہمہ گیر جرأت رندانہ نہیں جو عشق میں ہے عقل حقیقت سے دور نہیں، لیکن وہ اکیلی حقیقت تک نہیں پہونچ سکتی۔

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

"انسان کامل" میں عبدالکریم جیلی نے ایک جگہ لکھا ہے۔ اسی لئے جب ہم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ عقل سے ادراک نہیں کیا جاتا تو میری مراد اس سے عقل معاش ہے، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عقل سے شناخت کیا جاتا ہے تو مراد اس سے عقل اول ہوتی ہے" عقل معاش نے انسان کی سائنسی رہنمائی کی تسخیر فطرت میں اس کی مدد کی، لیکن اس نے انسان کے اندرونی ارتقا میں مدد نہیں کی کیونکہ وہ اندر سے انسان کو

پگھلا نہیں سکتی۔

عقل چوں پائے دریں راہِ خم اندر خم زد
شعلہ در آب دوانید و جہاں برہم زد
کیمیا سازی اور یگ رواں راز د کرد
بردل، سوختہ اکسیر محبت کم زد

وہ عقل جو محض ذاتی یا موقتی خود غرضی کے لئے تسخیر فطرت کرتی ہے۔ دراصل عقل خود بیں ہے۔ وہ وہ دانش برہانی ہے جس کا انجام حیرت ہی حیرت ہے۔ دانش نورانی یا عقل جہاں بیں اس سے مختلف ہے۔ عقل جہاں میں عشق سے بہت قریب ہے وہ کائنات کی گہرائیوں میں سرائیت کر جاتی ہے اور اسے اندر سے منقلب کرتی ہے۔

عقل خود بیں دگرو عقل جہاں میر دگراست
بال بلبل وگر بازوئے شاہین وگراست
دگراست آنسوئے نُہہ پردہ کشادن نظرے
ایں سوئے پردہ گمان وظن وتخمیں وگراست
اے خوش آں عقل کہ پنہائے دو عالم با اوست
نورِا فرشتہ و سوزدل آدم با اوست

جس طرح عقل جہاں میں تنزل کر کے عقل خود بیں بن جاتی ہے۔ اور انسان کو اعلیٰ ترارتقا کے راستے سے ہٹا کے بھٹکا دیتی ہے۔ اسی طرح عشق بھی کبھی کبھی تنزل کر کے ہوس بن جاتا ہے۔ عشق کا یہ زوال و تنزل، عقلِ خود بیں سے بھی کہیں زیادہ خطرناک، اور ارتقا کے لئے سدّ راہ ہے۔ انسان کی ساری باہمی خانہ جنگی، سارانفاق اسی ہوس کا نتیجہ ہے۔ وہ بجائے کائنات کو تسخیر کرنے کے آپس میں کٹنے مرنے لگتا ہے۔

عشق گردید ہوس پیشہ دہر بند گسست
آدم از فتنۂ او صورتِ ماہی درشست

رزم بر بزم پسند یدو سپاہ آراست
یہ تیغ اوجز بہ سرو سینۂ یاراں نہ نشست

جو لوگ عشق کو وجدان نہیں بلکہ محض ہوس سمجھتے ہیں۔ انہیں عشق کے رموز سمجھانا عبث ہے

رمزِ عشق تو بہ ارباب ہوس نتواں گفت
سخن از تاب و تب شعلہ بہ خس نتواں گفت

ہوس اور عقل خود بیں تو خیر عشق اور عقل جہاں بیں کی تنزل یافتہ صورتیں ہیں لیکن عقل اور عشق کائنات کے احتساب کی شاہراہ پر صرف ایک حد تک ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں، جس مقام پر یہ شاہراہ انسان کامل کی طرف مُڑتی ہے، وہاں سے عقل کی رفتار سست پڑ جاتی ہے، اور صرف عشق اور وجدان ارتقا کا یہ کٹھن راستہ طے کر سکتے ہیں۔

گرچہ شاہینِ خرد بر سرِ پروازے ہست
اندریں بادیہ پنہاں قدر اندازے ہست

عقل زندگی کے رہ گزر پر انسان کے لئے روشنی فراہم کرتی ہے آنکھوں کے لئے وہ نور مہیا کر سکتی ہے، لیکن دل کے اندر روشنی فراہم کرنا اس کے بس کی بات نہیں، کیونکہ وہ بھی اُسی جوشِ حرکت حیات کی ایک مخلوق ہے، جس سے انسان کا شعور پیدا ہوا ہے، اس کے برعکس عشق خود جوش حرکت حیات کے قریب قریب مترادف ہے۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے؟ چراغِ راہِ گذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ راہِ گذر کو کیا خبر ہے

عقل کے زمان و مکان دونوں اعتباری ہیں "گلشنِ راز جدید" میں اقبال نے اسے یوں بیان کیا ہے۔

سہ پہلو ایں جہانِ چوں و چنداست
خرد کیف و کم اور اکند است
جہانِ طوسی و اقلیدس است ایں
پے عقل زمیں فرسا بس است ایں

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است
حقیقت لا زوال ولا مکاں است
گلو دیگر کہ عالم بے کراں است
کرانِ او درون است بروں نیست
درونش پست بالا کم فزوں نیست
حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم
تمیز ثابت و سیارہ کردیم
خرد درلا مکاں طرح مکان لست
چوزنا رے زماں رابرمیاں نست

عشق کا تعلق زمانِ مسلسل یا زمانِ مکانی سے، مکان اور اس کے جہات سے اور اس باعث موثر خودی سے ہے، اس کے برعکس عشق زمانِ مکانی سے ماوار ہے، جہات سے آزاد ہے، اس کا تعلق دورانِ خالص اور قدر آفریں خودی سے ہے۔

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

عشقِ قلندر یا فقیر یا مردِ مومن یا انسان کامل کی تخلیقی فاعلیت کا محرک ہے اور وہ بقا جو انسان کامل کی خودی کو حاصل ہوتی ہے، انسان کامل کے اعمال و افعال تک بھی منتقل ہو سکتی، مکان اور زمانِ مکانی انتشار اور زوال کے پابند میں ان کا احتساب عقل کے ذریعے ہوتا ہے۔ لیکن قدر آفریں خودی عشق کے ذریعے جو کچھ تخلیق کرتی ہے اس کو زمانِ مسلسل مٹا نہیں سکتا کیونکہ یہ تخلیق دوران خالص میں ہوتی ہے۔

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات، موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق اعلیٰ تریں القا اور اعلیٰ ترین وجدان ہے۔
عشق دمِ جبرئیل، عشق دل مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام

اور موجودہ انسان سے انسان کامل تک پہونچنے کا راستہ صرف عشق ہی کے ذریعے طے ہوسکتا ہے۔

بیا اے عشق اے رمزدل ما
بیا اے کشت ما اے حاصل ما
کہن گشتند ایں خاکی نہاداں
دگر آدم بنا کن از گلِ ما

نی تشے کا فوق البشر

قبل اس کے کہ اقبال کے انسان کامل کی جانچ کی جائے، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فوق البشر کے متعلق نی تشے کے تصورات اور انسانِ کامل کے متعلق عبدالکریم جیلی کے نظریوں پر بھی مختصر سی نظر ڈالیں... ان دونوں سے اقبال بہت اچھی طرح واقف تھے، اور انہوں نے نی تشے اور جیلی دونوں پر تنقید کی ہے۔

نی تشے اٹھارہ سال کی عمر میں خدا کے وجود سے منکر ہوگیا، اور اس کے بعد سے جس دیوتا کی تلاش میں و سرگرداں رہا اس کا نام اس نے ''فوق البشر'' تجویز کیا۔ شوپن ہاور سے اس نے ارادہ عزم کا تصور اخذ کیا اور اس نتیجے پر پہونچا کہ ارادۂ حیات کا اظہار معمولی اور پیش پا افتادہ پیکار حیات میں نہیں ہوتا، ارادہ حیات اپنے آپ کو ارادۂ جنگ' ارادۂ قوت، ارادہ فوق القوت میں ظاہر کرتا ہے' انسان کی تمام مساعی کا نتہا سب انسانوں کی ترقی ونشو ونما نہیں بلکہ اعلیٰ تر اور مضبوط تر افراد کا ارتقا ہے' نصب العین، فوق البشر ہے نہ نبی نوع انسان نی تشے کے نزدیک معاشرہ محض ایک ایسا وسیلہ ہے' جس کے ذریعے فرد کی شخصیت وقوت میں اضافہ کیا جائے۔ معاشرہ بجائے خود کوئی اہمیت نہیں رکھتا' پہلے پہل تو نی تشے کا یہ تصور تھا، کہ فوق البشر بحیثیت نوع ارتقا پائے گا، لیکن پھر یہ تصور بدل گیا اور اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ فوق البشر وہ بالاتر فرد ہوگا

جو عام پست ذہنیت کے انسانوں کے درمیان بڑے بڑے خطرے جھیلتا ہوا بلند ہوگا، فوق البشر کی نشو ونما کا دار ومدار حیات کے قدرتی انتخاب پر نہیں بلکہ باقاعدہ اور با احتیاط پرورش اور تربیت پر ہوگا، حیاتیات پر نی تشے کو اعتبار نہیں، کیونکہ حیاتی اُبھار اور طریق عمل کو غیر معمولی فرد بڑا بغض وعناد ہے، فطرت اپنی اعلیٰ تر پیداوار سے بڑی بیرحمی سے پیش آتی ہے، اور وہ صرف اوسط اور ادنیٰ حفاظت اور پرورش کرتی ہے۔ فوق البشر کی ہستی محض انسانی انتخاب کی بنیاد پر مبنی ہے۔ یعنی نسلیاتی پیش بندی کی بنا پر نی تشے عاشقی کی شادیوں کو جائز نہیں سمجھتا۔ نی تشے طبقتی ''برتری'' کو تعلیم سے بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ فوق البشر کی تعلیم بڑی سخت ہونی چاہئے، اور وہ کسی قسم کی مہمل آزادی کی فوق البشر کو اجازت نہیں دیتا فوق البشر کی تعلیم میں کسی اخلاقی تیزاب کی آمیزش نہیں ہونی چاہئے۔ وہ انا کی رہبانیت کا تو قائل ہے، لیکن جسم کی محرومیت کا نہیں۔ ایسا آدمی جو اشرافیہ طبقے میں پیدا ہوگا اور جس کی ایسی سخت اور طاقت بخش تعلیم ہوگی وہ خیر وشر کے معیار سے ماورا ہوگا، جنگ اس کے لئے جائز ہے جنگ ہر مقصد کو مقدس بنا دیتی ہے۔ نی تشے کے فوق البشر کی خصوصیتیں ہیں۔ قوت، فراست اور تکبر۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ فوق البشر **UEBERMENSCH** کی اصطلاع اس نے گوئٹے سے مستعار لی ہے، اور یہ گوئٹے کے ابتدائی رومانی دور کی ایک نشانی ہے۔ یہ ارتقائیت کی رومانی پرواز فکر ہے۔ نی تشے کا فوق البشر اگر محض رومانی رہتا تو ہرج نہیں تھا، مگر اس نے اسے جبر واستیلا کا درس دے کر اور خیر وشر سے ماورا بنا کے کچھ ایسا خطرناک بنا دیا ہے کہ اسی فوق البشر کے سُراب کو سیاسیات پر منتقل کر کے دو مرتبہ جرمنی ساری دنیا کے خونی غسل کا سامان فراہم کر چکا ہے۔ ''یوں کہا زرتشت نے'' میں زرتشت فوق البشر کی آمد آمد کا ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے۔

''میں تمھیں فوق البشر کی تعلیم دیتا ہوں، انسان ایک ایسی چیز ہے جس کے سبقت لے جانے کی ضرورت ہے۔ تم نے انسان سے سبقت لے جانے کے لئے کیا کیا؟''

''ابھی تک تمام ہستیوں نے کوئی نہ کوئی شے اپنے آپ سے ماورا پیدا کی ہے اور تم ہو کہ اس تموّج کے جزر ہی کے عالم میں رہنا چاہتے ہو، تم حیوان کی طرف واپس جانے کو ترجیح دیتے ہو کہ انسان سے سبقت لے جانے کو۔

''انسان کے لئے بوزینہ کیا ہے؟ ایک ہنسی کی چیز، ایک شرم کی بات، فوق البشر کے لئے انسان بھی ایسی ہی شئے ہوگا، ایک ہنسی کی چیز'' ''ایک شرم کی بات'' پھر نی تشے نے زرتشت کی زبانی فوق البشر کا مقام سمجھایا

ہے۔ فوق البشر زمین کا مفہوم ہوگا، اپنے ارادے سے کہلواؤ کہ فوق البشر زمین کا مفہوم بنے گا۔ میرے بھائیو میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں زمین کے ساتھ وفادار رہو۔ اور ان لوگوں کی بات کا یقین نہ کرو جو تم سے ماورائے زمین امیدوں کا ذکر کرتے ہیں"۔ آگے چل کے زرتشت کی زبانی "انسان ایک رسّی ہے جو حیوان اور فوق البشر کے درمیان تنی ہوئی ہے ایک خلیج کے درمیان ایک رسّی"۔

اقبال پر اگرچہ نی تشے کے فوق البشر کے پرے ہلکے سے پرتو سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اقبال نے اسے نی تشے کے بہت سے اساسی تصورات سے علحدہ کر کے دیکھنے کی کوشش کی ہے نی تشے نے نسلیاتی تعصبات، فوق البشر کا خیر و شر سے ماوارا ہونا، خونریزی کو بحیثیت خونریزی ایک قدر حیات متصور کرنا، ان سب سے اقبال کو بڑا بنیادی اختلاف ہے۔ اپنے آخری خطبے [۱۳] "کیا مذہب ممکن ہے" میں اقبال نے نی تشے کی اخلاقیات کو اسلام کی متصوفانہ عینیت کے معیار پر جانچا ہے۔ "اس کی ذہنی تاریخ مشرقی تصوف کی تاریخ سے غیر متوازن نہیں، یہ امر کہ واقعتاً انسان میں خداوندی نمود کا ایک "قطعی" تصور اسے نظر آیا۔ نا قابل انکار ہے میں اس تصور کو "قطعی" اس لئے کہتا ہوں کہ بدیہی طور پر اسے اس سے ایک ایسی پیمبرانہ ذہنیت ملی جو ایک طرح کے اسلوب سے اپنے تصورات کو دائی حیاتی قوتوں میں تبدیل کرنا چاہتی ہے لیکن نی تشے نا کامیاب رہا، اس کی نا کامی کا باعث اس کے ذہنی پیش رو مثلاً شوپن، ہاورڈ، راروِن اور لانگ تھے جن کے اثرات کے تحت وہ اپنے تصور کی تعبیر اشرفی انتہا پسندی جیسی تجویزوں میں ڈھونڈھنے لگا۔"

جیلی کا انسان کامل:

عبدالکریم جیلی کے انسانِ کامل کا راستہ الہیات اور مابعد الطبیعات میں بہت اُلجھا ہوا ہے مگر انسان کامل کے کسی اور واحد نظریے کا اقبال کے درویش اور مومن کے تصور پر اتنا اثر نہیں پڑا جتنا جیلی کے بعض خیالات کا پڑا ہے۔ جیلی کے انسانِ کامل پر اقبال نے ایک مضمون لکھا تھا، جو انہوں نے کچھ عرصے بعد اپنے "فلسفہ عجم" میں شامل کر لیا۔

عبدالکریم جیلی نے انسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ "جان کی عظمت آگ ہے۔ علم پانی ہے، قوئ ہوائیں، حکمت مٹی ہے۔ یہ چار عناصر ہیں جن سے ہمارا جوہر یکتا تیار ہوا ہے۔ اس جوہر کے دو غرض ہیں ایک ازل دوسرا ابدا اور اس کے دو وصف ہیں، پہلا حق، دوسرا خلق۔ اور اس کی دو صفتیں ہیں، ایک قدم، دوسری حدوث، اور اس کے دو اسم ہیں، ایک رب دوسرا عب، اور اس کے دو رخ ہیں، ایک ظاہر ہے اور وہ دنیا ہے، اور دوسرا باطن ہے اور وہ آخرت ہے، اس کے دو حکم ہیں ایک وجوب، دوسرا امکان اور اس کے دو

اعتبار ہیں پہلا اعتبار یہ ہے کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں موجود ہو اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ اپنے حق میں موجود اور اپنے غیر کے حق میں مفقود ہو۔ اور اس کے لئے دو معرفتیں ہیں، پہلی معرفت یہ کہ اول مرتبہ میں اس کی وجودیت اور دوسرے مرجے میں اس کی سلبیت ہو، دوسری معرفت اس کے برعکس ہے۔''۸۲

جیلی کے نزدیک ''راسم'' کا جو مطلب ہے اس کی خود اقبال نے بڑی اچھی طرح وضاحت کی ہے ''اسم مسمی کو ہماری فہم میں جما دیتا ہے۔ ذہن میں اس کی تصویر کھینچ دیتا ہے، تخیل میں اس کو متخرکرتا ہے..... اسم ایک آئینہ ہے جو ہستی مطلق کے تمام اسرار کو منکشف کر دیتا ہے، یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔۸۳

اسم کی بنا پر اقبال نے جیلی کے ان مباحث کا خلاصہ سمجھایا ہے جو اس نے ہستی خالص ہونے کے اپنی مطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین منازل سے گذرتی ہے (۱) احدیت (۲) غیریت (۳) ذاتیت، پہلی منزل میں تمام اعراض وعلائق کا فقدان ہوتا ہے، پھر بھی اس کو واحد ہی کہتے ہیں.....دوسری منزل میں ہستی خالص تمام مظاہر سے آزاد رہتی ہے، اور تیسری منزل....انفصال ذاتِ باری ہے، یہ تیسری منزل اسم اللہ کا دائرہ ہے......... یہاں ہستی حالص کی ظلمت کو منور کیا جاتا ہے۔ فطرت اس کے سامنے آجاتی ہے، ہستی مطلق ذی شعور ہوجاتی ہے''۔۸۴

ارتقاء مطلق کے ان تین منازل کے مقابل میں انسان کامل کی روحانی تادیب کے بھی تین منازل ہیں، لیکن انسان کامل کے عمل ارتقا کو معکوس ہونا چاہئے کیونکہ اس کا عمل ارتقا ترقی کی طرف ہے اور ہستی مطلق تو دراصل تنزل کی طرف آتی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اس اسم پر استغراق کرتا ہے اور اس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے۔ جس پر یہ اسم مرتسم ہے۔ دوسری منزل میں وہ عرض کے دائرے میں قدم رکھتا ہے، تیسری منزل میں وہ جوہر کے دائرے میں داخل ہوجاتا ہے۔ یہاں پہونچ کر وہ انسان کامل بنتا ہے''۔۸۴

اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل :۔ اطاعت، ضبط نفس، نیابت الٰہی غالباً یہیں سے مستعار لئے ہیں۔

تیسری منزل یعنی کامل انسانیت یا نیابت الٰہی کی تعریف خود عبدالکریم جیلی نے ان لفظوں میں کی ہے۔ ''پھر جان کہ اللہ تعالیٰ نے اس اسم کو انسان کے لئے ایک آئینہ بنایا ہے۔ پھر جب اپنے منھ کو اس نے اس

آئینے میں دیکھا تو اس پر اس بات کی حقیقت کھل گئی کہ کان اللہ وشئی معہ۔ بس اللہ تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی اور اس پر ظاہر ہو گیا کہ اس کی شنوائی اللہ کی شنوائی ہے۔ اور اس کی آنکھ اللہ کی آنکھ ہے۔ اور اس کا کلام اللہ کا کلام ہے۔ اور اس کی حیات اللہ کی حیات، اور اس کا علم اللہ کا علم اور اس کی ارادت اللہ کی ارادت اور اس کی قدرت اللہ کی قدرت۔" ۸۵

اسی تصور کو اقبال نے قریب قریب بجنسہ "مسجد قرطبہ" کے ایک بند میں بیان کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفریں کار کشا کارِ ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم وطلسم ومجاز

فقر کے صاحبِ غنا ہونے کا تصور بھی جیلی کے انسان کی اس تیسری منزل یعنی کامل ہونے کی منزل میں موجود ہے۔

اسماء واعراض ربانی کو جو تقسیم جیلی نے کی ہے۔ اس کا خلاصہ اقبال نے یوں پیش کیا ہے:۔(۱) خدا کے اسماء اعراض جیسا کہ وہ بذات خود ہے (اللہ، واحد، فرد، نور، صداقت، ظاہر، حی)۔ (۲) خدا کے اسماء واعراض، عظمت وجلال کے مبدا کی حیثیت سے (اکبر اعظم، قادرِ مطلق) (۳) خدا کے اسماء واعراض بہ حیثیت کمال کے (خالق، کریم، اوّل، آخر)۔ (۴) خدا کے اسماء واعراض بہ حیثیت جمال کے (نا قابل خلق، مصوّر، رحیم، مبداءِ کل) ان میں سے ہر ایک اسم وعرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے، جس کے ذریعہ سے وہ انسانِ کامل کی روح کو اور فطرت کو منور کر دیتا ہے۔ یہ تجلیات کس طرح ظہور میں آتی ہیں اور وہ روح تک کس طرح پہونچتی ہیں۔ اس کی توجیہہ الجیلی نے نہیں کی۔ ۸۶

انسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے میں جن تین منازل میں سے گزرنا پڑتا ہے ان میں سے پہلی منزل میں اس اسم پر استغراق ومراقبہ کرنا پڑتا ہے، جس کو جیلی نے تمام اسماء کی تجلی سے تعبیر کیا ہے۔ "جس کو یہ مقام حاصل ہوتا ہے، اللہ اس کی طرف سے اس شخص کو جواب دیتا ہے، جو اس کو پکارتا ہے، جب وہ غضب میں آتا ہے تو خدا بھی غضب میں آتا ہے، اور جب وہ راضی ہوتا ہے تو خدا بھی راضی ہوتا ہے۔" ۸۷

انسان کامل کی روحانی تادیب کی دوسری منزل کو جیلی نے تجلّی صفات سے تعبیر کیا ہے، جب حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں اپنے بندے پر تجلّی فرماتا ہے تو بندہ اس صفت کے فلک میں یہاں تک پیرتا ہے کہ بطریق اجمال نہ بطریق تفصیل اس کی حد کو پہونچ جاتا ہے۔ اس وقت اس سے ایک دوسری صفت آملتی ہے، پھر یہ سلسلہ برابر لگا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ جمیع صفات کا کمال حاصل کرلیتا ہے۔'' ۸۷ بعض پر صفتِ حیات کی تجلّی ہوتی ہے، بعض پر صفتِ علمیہ کی بعض پر صفت بصر کی بعض پر صفت ارادہ کی، صفت قدرت کی یا صفت رحمانیہ کی، اقبالؔ نے دوسری منزل کا خلاصہ یوں بیان کیا ہے۔ ''اس تجلّی کے ذریعہ سے انسان کامل خدا کی صفات ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے، جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔'' ۸۸

تیسری منزل جو انسانِ کامل کی ہے، جبکہ وہ انسان کامل کی تمام صفات ربانی سے تجلّی حاصل کرکے اسم واعراض کے دائرے سے گذر جاتا ہے، اور جوہر وجود مطلق کے قلمرد میں قدم رکھتا ہے.... یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الٰہیت ایک ہوجاتی ہیں اور اس کا نتیجہ انسانِ ربانی کی پیدائش ہے۔'' ۸۹

انسانِ کامل کی اس خصوصیت کے متعلق عبدالکریم جیلی لکھتے ہیں۔ ''اپنے نفس کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیات نامہ ہے، اور اپنے غیر کے لئے کسی شے کا وجود اس کی حیات اضافیہ ہے، پس اللہ تعالیٰ اپنے نفس کے لئے موجود ہے پھر وہ حیّ ہے اور اس کی حیات اور حیات نامہ ہے کہ موت اس کو لاحق نہیں ہوتی، اور تمام مخلوق اللہ کے واسطے موجود ہے، اُن کی حیات، حیاتِ اضافیہ ہے، اسی لئے فنا اور موت اس کو لاحق ہوتی ہے، پھر خلق میں اللہ کی حیات واحد نامہ ہے، لیکن وہ اس میں مختلف درجے رکھتے ہیں، بعض میں حیات اپنی صورت نامہ پر ظاہر ہوئی ہے، اور وہ انسانِ کامل ہیں اس لئے کہ وہ اپنے نفس کے لئے موجود بوجود حقیقی ہے نہ بوجود مجازی واضافی۔'' ۹۰

عبدالکریم جیلی کی کتاب کا ساٹھواں باب ہے۔ ''انسان کامل کے بیان میں'' اس میں جیلی نے انسان کامل کے موضوع پر زیادہ عمیق روشنی ڈالی ہے، بحث کو وہ شروع اس طرح کرتے ہیں کہ جمیع افراد انسانی میں سے ہر ایک اپنے کمال کے ساتھ دوسرے کا نسخہ ہے، جو بات ایک میں ہے وہ دوسرے میں پائی جاتی ہے لیکن بعض میں وہ اشیا بالقویٰ ہوتی ہیں، اور بعض میں بالفعل، پھر وہ کمال میں متفاوت ہوتے ہیں، بعض ان میں سے کامل اور اکمل ہوتے ہیں اور وہ انسانِ کامل ہیں۔'' ۹۰

انسان کامل وہ قطب ہے۔ جس پر اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں، اور جب سے

وجود کی ابتدا ہوئی اس وقت سے لیکر ابدالاباد تک ایک ہی شے ہے.... اس کا اصلی نام محمد ﷺ ہے۔ پھر ہر زمانے میں اس کا ایک نام ہے۔[91]

''جاننا چاہئے کہ انسانِ کامل بذات خود جمیع حقائق وجودیہ کے مقابل سے وہ اپنی لطافت میں حقائق علویہ کے مقابل ہے اور کثافت میں حقائق سفلیہ کے مقابل ہیں۔''[92]

''جاننا چاہئے کہ انسان نسختہ الحق ہے۔ خلق اللہ آدم اعلیٰ صورۃ الرحمٰن آدم کو خدائے تعالیٰ نے رحمان کی صورت پر پیدا کیا ہے۔''[93]

''پھر جاننا چاہئے کہ انسانِ کامل وہ ہے جو مقتضائے حکم ذاتی، بطور ملک واصالت اسماء ذاتیہ وصفات الٰہیہ کا مستحق ہو..... انسانِ کامل بھی حق کا آئیہ ہے۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اپنے اوپر لازم کرلیا ہے کہ سوائے انسانِ کامل کے اپنے اسماء وصفات کو اور کسی چیز میں نہ دیکھے۔''[94]

''معلوم کرنا چاہئے کہ انسانِ کامل کی تمام اسماء وصفات دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم اس کی سیدھی جانب سے ہے مثل حیات، علم، قدرت ارادت۔ سمع۔ بصر وغیرہ کے، اور ایک قسم اس کی الٹی جانب سے ہے' مثل ازلیت، ابدیت۔ اولیت' آخریت وغیرہ کے اور ان تمام کے سوا اس کو ایک لذت سریانیہ ہے جس کا نام لذت الوہیت ہے۔ جس کو وہ بطور احاطت اپنے تمام وجود میں محسوس کرتا ہے۔ وجود کی متعدد چیزوں کو بذات خود دیکھنا ہے جیسے کہ کوئی شخص اپنے دلی خواطر اور حقائق کو دیکھتا ہے، اور انسانِ کامل کو قدرت ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ خواطر کو اپنے دل سے ہٹا رکھے' پھر اشیاء میں اس کا تصرف نہ کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے ہے اور نہ کسی آلہ سے ہے اور نہ اسم سے اور نہ رسم سے بلکہ وہ ایسا تصرف ہوتا ہے، جیسے کوئی ہم میں لیس اپنے کلام اور خورد و نوش میں تصرت کرتا ہے۔''[95]

''انسانِ کامل کے تین برزخ ہیں اور اس کے آگے ایک مقام ہے جس کا نام ختام ہے۔ برزخ اوّل ہدایت ہے اور وہ اسماء وصفات کا متحقق ہونا ہے دوسرا برزخ توسط ہے اور وہ حقائق رحمانیہ کے ساتھ دقائق انسانیہ کا فلک ہے تیسرا برزخ ان امور کو اختراع کرنے میں مختلف اقسام حکمیّہ کی معرفت ہے جو قدرت کے کرشمات میں داخل ہیں. پھر جب اس برزخ میں اسے رسوخ حاصل ہو جاتا ہے تو اس وقت مقام ختام میں وہ اترتا ہے جو جلال واکرام سے موصوف ہے اور اس میں سوائے کبریا کے اور کچھ نہیں۔ اور وہ نہایت ہے جس کی غایت کا کوئی پتہ نہیں اسی مقام میں آدمی مختلف درجات کے ہیں بعض کامل ہیں، بعض اکمل، بعض فاضل ہیں بعض افضل۔[96]

عبدالکریم جیلی کا طرزِ تفکر متصوفانہ اور الہیاتی ہے، اسلوب قرونِ وسطیٰ کا ہے اور اسی لئے اقبال الجیلی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ صرف اسلئے اہم ہے کہ اقبال پر جیلی کے ممکنہ اثرات پر اس سے روشنی پڑتی ہے بلکہ اس کے خود جیلی کے انسان کامل کے نظام کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، انسانِ کامل کے ارتقاء کی تنقید کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں، روحانی ارتقاء کی اس بلندی پر انسان کامل کس طرح پہونچتا ہے۔ اس کو ہمارے مصنف نے بیان نہیں کیا لیکن وہ کہتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ اور اس میں ذرّہ برابر بھی شک وشبہہ نہیں ہے۔ اس تجربے کے آلے کو قلب، سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ قلب کا ایک صوفیانہ نقشہ پیش کرتا ہے۔ اور اس کی اس طرح توجیہہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے جو اسماء اعراض اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے۔ اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔''97

جیلی کے تصور کے مطابق انسان کامل ایک درمیانی کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ اساسی اسماء سے تجلّی حاصل کرتا ہے۔ اور دوسری طرف تمام ربّانی صفات اس میں ظہور کرتی ہیں، ان ربّانی صفات کو اقبال نے تجزیہ کر کے سلسلہ وار بیان کیا ہے۔ یہ صفات حسبِ ذیل ہیں۔ (۱) حیات یا وجود مستقل (۲) علم جو حیات ہی کی صورت ہے (۳) ارادہ۔ یہ قوت تفرید یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ خدا کے علم کی ایک تجلّی ہے۔ (۴) قوت جو اپنے آپ کو انفصال ذات یعنی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ (۵) کلام یا ہستی منعکسہ ہر ایک امکان خدا کا کلام ہے۔ پس فطرت خدا کے کلام کی مادّی صورت ہے (۶) غیر مسموع کو سننے کی قوت۔ (۷) غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت (۸) جمال فطرت۔ جمال منعکس بھی اپنی اصلی ماہیت میں جمال ہی ہے۔ شر محض اضافی ہے۔ (۹) عظمت وجمال (۱۰) کمال یہ خدا کا ناقابلِ علم جوہر ہے اور اسی لئے لامتناہی ولامحدود ہے۔

میرے خیال میں اقبال کے انسانِ کامل کا راستہ جیلی سے بھی بڑی حد تک مختلف ہے۔ پھر بھی اقبال کے انسانِ کامل اور جیلی کے انسانِ کامل میں بعض مشترک قدریں ہیں، مثلاً حیات، علم، ارادہ، جمال فطرت، عظمت وجلال، اقبال کے نزدیک بھی انسان کامل کا ظہور تسلسل فطرت کے لئے ضروری ہے۔ جیلی کے متعلق وہ لکھتے ہیں۔ ''الجیلی کا خیال ہے کہ انسانِ کامل کائنات کا محافظ ہے، لہذا تسلسل فطرت کے لئے انسان کامل کا ظہور ایک لازمی شرط ہے۔ یہ ذہن نشین کر لینا آسان ہے کہ ہستی مطلق جو اپنی مطلقیت کو چھوڑ چکی تھی، پھر انسان کامل میں واپس آجاتی ہے، اور بغیر انسان کامل کے اس کے لئے ایسا کرنا ناممکن تھا۔''

نی تشے اور جیلی دونوں کے انسانِ کامل کے نظریوں کو جانچنے سے زمین و آسمان کا فرق ظاہر ہوتا ہے۔ نی تشے کا فوق البشر انتہا پسندی، سیاسی استبداد، نسلی امتیاز کے ساتھ پیدا ہوتا ہے' وہ تمام اخلاقی اقدار کی نفی کرتا ہے اور بجز قوت واستیلا کے کسی اور اعلیٰ قدر کا قائل نہیں۔ وہ انسانیت کے روحانی اور وجدانی پہلو کو سرے سے نظرانداز کردینا چاہتا ہے' اس کے برعکس جیلی کا انسانِ کامل محض اعلیٰ ترین روحانی قدروں کا حامل ہے۔ اس کی عینیت میں انتہا درجہ کی شدّت ہے، اور وہ یک نظام الٰہیات کی پیداوار اور اس سے مربوط ہے۔

اقبال کا اانسانِ کامل:۔ اقبال نے جیلی سے بھی ہٹ کے اپنے انسان کامل کے تصور کو زیادہ تر اخلاقیات، (غیرت، خیر کثیر) اور نفسیات (خودی، عظمت وجلال) پر قائم کیا ہے' نی تشے کے فوق البشری قوت کی جو قدر تھی اسے خیر کے معیاروں کی سختی سے پابند بنا کے قبول کیا ہے۔ اور اگر نی تشے کے فوق البشر کی سب سے بڑی خصوصیت ماورائے خیر وشر قوت ہے اور جیلی کے انسان کامل کی اہم ترین خصوصیت جوہر یا وجود مطلق سے اتحاد ہے تو اقبال کا انسانِ کامل یا مرد مومن ان سب سے الگ اپنا راستہ طے کرتا ہے ،اس کی سب سے بڑی خصوصیت، حصول و تربیت خودی ہے، خودی تک وہ عشق یا عقل اول یا عقل جہاں میں کے راستے سفر کرتا ہے، مگر خودی کی ابتدائی تربیت سے پہلے ہی اقبال کے انسان کامل کو بہت سے اخلاقی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

انسانِ کامل بننے سے بہت پہلے انسان کو بحیثیتِ انسان اپنی طاقتِ تسخیر اور اپنی پہونچ کے لامحدود امکانات کا احساس ہوتا ہے، کائنات کی کوئی قوت ایسی نہیں جس کو وہ زیر نہیں کرسکتا کوئی بلندی ایسی نہیں جس تک وہ پرواز نہیں کرسکتا، فطرت یا زندگی کی کوئی اور نمود امکان حرکت اور رفعتِ پرواز میں اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

اپنی جولاں گاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں
کارواں تھک کے فضا کے پیچ وخم میں رہ گیا
مہر و ماہ مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں
عشق کی اک جست نے طے کردیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

انسانِ کامل کے لئے اقبال نے نظم اور نثر میں بہت سی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ خلیفۃ اللہ فی الارض مرد تمام مردِ مومن، درویش، فقیر، قلندر، ان سب اصطلاحات میں ممکن ہے کہ معنوی طور پر بہت ہی ذرا سا فرق ہو، مگر ان سب سے انسان کامل ہی مراد ہے۔ اور اس کی خصوصیات ان سب میں موجود ہے قلندر کی اصطلاح اقبال نے فارسی شاعری سے چنی ہے حافظ شرازی کے یہاں قلندری کے خصائش کا ذکر آیا ہے اور حافظ کا یہ شعر بہت مشہور ہے۔

هزار نکتهٔ باریک ترم مو اسِ جاست
زہر کہ مو بتراشد قلندری داند

اقبال کا غالباً وہ پہلا شعر جس میں قلندر کا ذکر سب سے پہلے آتا ہے

بیا بہ مجلس اقبال یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نترا شد قلندری داند

میرے خیال میں بحیثیتِ مجموعی یوسف حسین کا یہ خیال صحیح ہے کہ قلندر کی اصطلاح میں ایک رومانی پرتو کی جھلک ہے، قلندر انسانِ کامل کے رومانی پہلو کی نمود ہے۔ ''مردِ مومن'' کی اصطلاح قرآنی اور اسلامی ہے۔ مردِ مومن کی فراست قرآنی ہے' لیکن یہ فراست انسانِ کامل کے عام تخیل کا جزو بن گئی ہے۔

اقبال کے انسانِ کامل کی نمو فقر ہی میں ممکن ہے' اور فقر کی کئی خصوصیتیں ہیں' جن کا انہوں نے بار ہا تذکرہ کیا ہے، ایک بڑی خصوصیت ''یقین'' ہے، یہ اپنے وجدان پر ایک طرح کا اندرونی پختہ عقیدہ ہے' جب تک یقین نہ ہو وجدان احتساب کائنات کے لئے عامل اور موثر نہیں ہوسکتا۔

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کرلیتا ہے بال و پر یہی روح الامیں پیدا

یہ یقین وہی صفت ہے جس کو مذہبی اصطلاح میں ''ایمان'' کہتے ہیں۔ انسانِ کامل کے نمود کے ساتھ آزادی لازم آتی ہے، لیکن آزادی کا ذریعہ یہی یقین ہے' یہ یقین تقدیر الٰہی کو بدل سکتا ہے، اس سے علم اشیا نہ صرف حاصل ہوتا ہے بلکہ علم اشیا کے ذریعے ساری فطرت پر حکومت انسان کے لئے ممکن ہوسکتی ہے۔

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے دست وبازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت بادشاہی ، علم اشیا کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ اماں کی تفسیریں

یقین ہی سے فقر میں وہ دبدبہ اور شاہانہ شان وشوکت پیدا ہوئی ہے جس سے مادّی دنیا کی تسخیر ممکن ہے۔

یقیں پیدا کر اے ناداں یقین سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے ففغوری

انسانِ کامل کی اس صفت عالیہ یعنی فقر کے اثر اور عمل کا ذریعہ وجدان ہے عقلی علم جو انسان کے لئے بہت کافی ہے، انسان کامل کی ضروریات اور اس کے عمل کی وسعت کے لئے کافی نہیں، اس لئے فقر اور علم عقلی میں بڑا فرق ہے، فقر وقلب ونگہ کی ایک ایسی پاکیزگی چاہتا ہے' جو عقل وخرد کی اس پاکی شے جس کا حصول علم کے ذریعے ہوتا ہے علم کا مقصد نظریاتی آگاہی ہے، فقر کا مقصد عمل اور حرکی اصلاح ہے' جو بات علم معلوم کرنا چاہتا ہے وہ فقر کو پہلے ہی سے معلوم ہے' فقر میں آگاہی کی مستی ہے لیکن علم میں مستی روا نہیں، کیونکہ علم نے ابھی شعور آگاہی کا راستہ پوری طرح طے نہیں کیا۔

علم کا مقصود ہے پاکی عقل وخرد
فقر کا مقصود ہے عفت قلب و نگاہ
علم فقیہہ و حکیم ، فقر مسیح کلیم
علم ہے جو یائے راہ فقر ہے دانائے راہ
فقر مقام نظر، علم مقام خبر
فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

چونکہ فقر کا تعلق عمل سے بہت زیادہ ہے۔ اس لئے فقر کا صحیح اندازہ اقتصادی حالات کے واسطے سے کیا جاسکتا ہے، فقر کی ایک بہت بڑی خصوصیت غیرت ہے یہ ایک طرح کی اقتصادی اور معاشی خودداری ہے جس کے بغیر انسانِ کامل کا فقر ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا، فقیر غیور گدایانہ فقر سے بالکل متضاد ہے۔

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری!
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری
اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری

فقر، ارتقائے خودی سے حاصل ہوتا ہے، اور خودی کے لئے گدائی اور قوال موت ہے، یہ گدائی چاہے جس طرح کی ہو، معاشی، ذہنی، سیاسی یا عقلی، جہاں فقر نے بجائے اجتہاد و احتساب کے گداگری شروع کی، خودی کا خاتمہ ہوگیا، اور فقر خود بخود ختم ہو جاتا ہے، انسانِ کامل کو اپنا رزق اور اپنا آب و دانہ خود تلاش کرنا چاہئے، وہ کسی قسم کے موروثی یا عطا کردہ رزق یا جبر اور دھوکے کی خوراک پر درویشی کو قائم نہیں رکھ سکتا۔

از سوال افلاس گردد خوار تر از گدائی گدیہ گر نادار تر

خودی مانگی ہوئی روٹی یا کسی دوسرے سے انسان سے چھینی ہوئی روٹی کھا کے باقی نہیں رہ سکتی، ''سوال'' کی تعریف خود اقبال نے یہ کی ہے کہ ''ہر وہ چیز جو بغیر ذاتی کوشش کے حاصل ہو سوال ہے'' اس تصور سے وراثت کے قانون پر بھی کاری ضرب لگتی ہے۔

خودی کے نگہباں کو ہے زہر آب
وہ ناں جس سے جاتی رہے اسکی آب
وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند
رہے جس سے دنیا میں گردن بلند

کسی طرح کی مصیبت یا تکلیف کی شکایت کرنا انسانِ کامل کے لئے ممکن نہیں صرف گدایانہ فقر زمانے کی سختی کی شکایت کرسکتا ہے، انسانِ کامل کا کام تو اس سختی دوراں کا قلع قمع کرنا ہے۔

جو فقر ہوا تلخیِ دوراں کا گلہ مند
اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی

مردِ مومن، جو انسانِ کامل کا مذہبی پرتو ہے اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہی فقیر غیور ہے، کیونکہ فقیر غیور اسلام کا دوسرا نام ہے۔

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر، دوسرا نام اسی دین کا ہے، فقر غیور۔

انسانِ کامل کی یہ آزادروی، آزادیٔ کردار کی طرح آزادیٔ گفتار میں نمایاں ہے قلندر یا انسانِ کامل کا رومانی پرتو خصوصیت سے آزادیٔ گفتار کی قدر کو نمایاں مقام دیتا ہے۔

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

انسانِ کامل کا فقر رہبانیت سے بالکل برعکس ہے' بیشک انسان کامل کی ایک بڑی خصوصیت ادب یا ترتیب نفس ہے، جس سے کم آمیزی اور دل آویزی کی صفتیں بطور نتائج پیدا ہوئی ہیں، لیکن انسانِ کامل کی کم گوئی یا کم آمیزی یا دلآویزی محض خیر پرست اجتماع کے لئے ہے یہ رہبانیت سے بہت مختلف ہے۔

کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن
حوروں کو شکایت کہ کم آمیز ہے مومن

اور

حدیث بندۂ مومن دلآویز
جگر پر خوں نفس روشن، نگہ تیز
میسّر ہو کیسے دیدار اس کا
کہ ہے وہ رونقِ محفل کم آمیز

لیکن یہ رہبانیت نہیں، کیونکہ انسانِ کامل کے فقر اور فقیر کافر (رہبانیت) میں بڑا بنیادی فرق ہے۔

رہبانیت جنگل می ں پنہ ڈھونڈھتی ہے، فقر کائنات کی تسخیر کرتا ہے اور اس کے لئے اپنی خودی کو فروغ دیتا ہے۔

فقر کار خلوت دشت و دراست
فقر مومن لرزۂ بحر و براست
آں خدارا جُستن از ترک بدن
ایں خودی رابر نسانِ حق زدن
آں خودی راکشتن دواسوختن
ایں خودی راچوں چراغِ افروختن

رہبانیت سکون رست ہے، اور فقر حرکی اور رواں دواں ہے۔ فقر روح و بدن دونوں کی ضرورت کا لحاظ رکھتا ہے۔

سکون پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح وبدن کی ہے وانمودا‌ُس کو
کہ ہے نہایت مومن خودی کی عُریانی

رہبانیت جو خانقاہوں میں پناہ لیتی ہے وہ دراصل زندگی اور فطرت کی معرکوں سے گریز کرتی ہے، اس کا رجحان پسپائی کا ہے، اور اسی لئے جس قوم میں رجحان رہبانیت کا ہوتا ہے، اس کی زندگی کے دن بہت مختصر ہوتے ہیں، فقر کا کام رہبانیت کے گوشۂ عافیت میں پناہ لینا نہیں بلکہ فطرت کے اسراف اور معاشرت کے شر اور ناانصافی کا مقابلہ کرنا ہے خواہ اس میں سخت سے سخت اندیشہ کیوں نہ ہو۔

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
ترے دین و ادب سے آرہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی اُمتوں کا عالم پیری

کمال ترک کے معنی ترک دنیا یا مادّی دنیا سے گریز نہیں بلکہ اس کی تسخیر کے ہیں۔

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری

توحید کی اصل تسخیر کائنات ہے' توحید کوئی محض الٰہیاتی عقیدہ نہیں، ماڈی دنیا کی تسخیر ہی توحید کے عقیدے کا اصلی راز ہے۔

خودی سے اس طلسم رنگ بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

قرآنی فقر احتساب کائنات اور تسخیر جہات ہے۔

فقرِ قرآں احتساب ہست وبود
نے رباب و مستی ورقص و سرود
فقرش مومن چیست؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیرِ او مولا صفات

انسانِ کامل یا مومن زمانے کا راکب ہوتا ہے اس کا مرکب نہیں ہوتا وہ وقت کا شکار نہیں بلکہ وقت کا شکاری ہوتا ہے' قلندر کی یہی پہچان ہے، مومن زمان ومکان میں کھو نہیں جاتا بلکہ زمان ومکان کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں آفاق ہے

فقر میں بڑی سطوت اور بڑا دبدبہ ہے۔ اس کی بے نیازی میں شاہانہ خصائص ہیں لیکن اُس میں شاہانہ استبداد نہیں۔

آں فقر کہ بے تیغے صد کشورِ دل گیرد از شوکتِ دارا بہ، از فرِّ فریدوں بہ

فقر کے لئے مادّی قوت کا حصول ازبس ضروری ہے، اس میں جرأت اور ساتھ ہی ساتھ ہی دل اور فکر کی گرمی اور سرعت بھی چاہئے۔

گو فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوکانہ!
ناپختہ ہے پرویزی، بے سلطنت پرویز
اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی
خونِ دل شیراں ہو جس فقر کی دستاویز
جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

فقر کے سلسلے میں اقبال نے بار بار جو "شاہی" اور "سلطانی" کا لفظ استعمال کیا ہے۔اس کے معنی سلطانی جبر وقہر نہیں بلکہ عشق و مستی ہیں، فقر کی سلطانی دراصل خودی کی قاہری ہے۔

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظل سبحانی
یہ جبر و قہر نہیں ہے، یہ عشق و مستی ہے
کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہانبانی

فقر کی سلطانی دراصل انقلاب کی حکومت ہے۔ فقیر کا نعرہ انقلاب ہے اس کا کام سامراجی یا طبقاتی جبر واستبداد کے انسداد کے لئے معرکہ آرائی کرنا ہے وہ ہمیشہ شاہی کا مدّ مقابل ہے۔اور شاہی کے مقابل وہ انقلاب میں جمہور کی رہنمائی کرتا ہے۔

باسلا طیں درفتد مرد فقیر
از شکوہ بوریالرم دسریر
از جنوں می افگند ہوے بہ شہر
وارہاند خلق را از جبر و قہر

قلب او اقوت از جذب و سلوک
پیش سلطاں نعرہ اولا ملوک

جب تک ایک بھی ایسا باغی، آزادی کے لئے لڑنے والا بجور و استبداد کا مقابلہ کرنے والا درویش کسی قوم میں باقی ہے۔اُس قوم پر زوال نہیں آسکتا۔

بر نیفتد ملتے اندر بترد
تا درو باقی است یک درویش مرد

انسانِ کامل تک جو شاہرہ تک جاتی ہے۔اس کا نام خودی ہے خودی کے متعلق میں زیادہ تفصیلات میں نہیں پڑنا چاہتا۔اس کے متعلق بہت لکھا جاچکا ہے۔اور خصوصیت سے ڈاکٹر عابد حسین اور ڈاکٹر ولی الدین کے مضامین بہت دلچسپ ہیں، اس موقع پر ہمیں اقبال کے اس اہم ترین تصور سے صرف اس حد تک تعلق ہے کہ انسان سے انسانِ کامل تک بغیر خودی کے پہنچ ناممکن ہے۔اور خودی کی واضح ترین تعریف خود اقبال نے اسرار خودی میں کی ہے جس کا دیباچہ اس سوال سے شروع ہوتا ہے۔

یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔یہ ''خودی'' یا ''اَنا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟۔

''اسرار خودی'' اور بعد کی تمام تحریریں اسی سوال کا جواب ہیں۔

اسرار خودی میں خودی کی تربیت کی تین منزلیں اقبال نے مقرر کی ہیں ان میں سے پہلی منزل اطاعت ہے، اطاعت سے انفرادی خودی ضعیف نہیں ہوتی، کیونکہ اطاعت کے معنی ہیں اپنے فرائض سے سرتابی نہ کرنا، جبر سے اختیار پیدا ہوتا ہے۔ تسخیر سے پہلے اپنے آپ کو کسی نہ کسی آئین کا پابند بنانا ضروری ہے۔

خودی کا دوسرا مرحلہ ضبط نفس ہے، یہ خود پرست، خودسوار اور خودسر اُشتر کی زمام اپنے ہاتھ میں لینا ہے' جو شخص اپنے نفس پر فرمانروائی نہیں کرسکتا، اسے دوسروں کا فرماں پذیر ہونا پڑتا ہے۔

خودی کا تیسرا مرحلہ نیابت الٰہی ہے، یہ انسانِ کامل منزل ہے۔ اپنے نفس پر حکمرانی کے بعد انسان کو وہ فرمانروائی نصیب ہوتی ہے کہ وہ ساری کائنات پر حکومت کرتا ہے، یہ حکومت عناصر کا علم اور اُن کی تسخیر ہے ، یہ تسخیر تخلیق بھی ہے۔

فطرتش معمور وحی خواہد نمود
عالمے دیگر بیار و در وجود
صد جہاں مثلِ جہانِ جزو وکل
روید از کشتِ خیال او چو گُل

انسانِ کامل علم الاسماء کا مدعا ہے، اس کی ذات سے ذات عالم کی توجیہہ ہے۔ اس کا عملی زندگی حاصل کرتا اور بخشتا ہے۔ جمعیت اور سوسائٹی میں نیابت الٰہی کے باعث انسانِ کامل کا فرض اور مقصد صلح جوئی ہے وہ اخوت اور محبت کا جام پلاتا ہے۔ جنگجویوں کو بھی صلح کا پیغام دیتا ہے۔

انسان کے تعلق سے خودی کے مسئلے پر ''گلشنِ راز جدید'' میں اقبال نے مزید روشنی ڈالی ہے، اس مثنوی میں دوسرا سوال یہ ہے۔

چہ بحر است ایں علمش ساحل آمد؟
زقعرِ او چہ گوہر حاصل آمد؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حیات پر نفس ایک بحرِ بیکراں کی طرح ہے۔ علم (یعنی شعور و آگہی) اُس کا ساحل ہیں، اس کی موجوں میں بے انتہا جوش و خروش ہے۔ اس کی ہر موج علم کے ساحل سے ٹکراتی ہے، اور اس ساحل کے نور سے منور ہو جاتی ہے، نور کے بعد اس میں ربط و نظم اور ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے، شعور اس کو دنیا سے نزدیک کرتا ہے اور دنیا اسے اپنے آپ سے خبردار کرتی ہے۔

شعورش با جہاں نزدیک تر کرد
جہاں اور ازِ راز او خبر کرد

زندگی کے اس پُر تموج سمندر میں خودی یک گوہر آبدار کی طرح ہے یہ دنیا جو ہم سے وابستہ ہے اور آزاد بھی ہے، خودی ہی نے اسے ہمارے لئے ایک تارنگہ میں پیوست کیا ہے، بغیر حواس، اور احساس خودی کے موجود کا تصور ممکن نہیں ناظر اور منظور شاہد اور مشہود کا رشتہ ایک راز سربستہ ہے کسی شے کا کمال

ذات اس کا اس طرح پر موجود ہونا ہے کہ وہ کسی شاہد کے لئے مشہود ہو۔

''گلشن راز جدید'' کا تیسرا سوال خودی اور زمان ومکان کے رشتے کے متعلق ہے۔

وصال ممکن وواجب بہم چیست؟
حدیث قرب و بُعد وبیش وکم چیست؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عقل جس زمان ومکاں کا احتساب کرتی ہے' وہ تو محض تین ابعاد کا زمان ومکان ہے، اقبال کا تصور یہ ہے کہ سوائے نور السموات کے اور کوئی چیز مطلق نہیں، ہر چیز اضافی ہے، حقیقت وقت اور مکان کی قید سے آزاد ہے، حقیقت کی داخلیت میں زمان ومکان کو دخل نہیں، صرف حقیقت کے بیرونی پہلو میں زمانی یا مکانی وسعت ممکن ہے۔ مکان اور زمان مکانی یا زمانِ مسلسل دونوں عقل کی ایجاد ہیں۔ اصل زماں ہم میں ہے، ہم نے اس کو دیکھا نہیں، اور ہم زمانِ مسلسل کو ایجاد کرتے رہے؟

زماں را در ضمیر خود ندیدم
مہہ وسال و شب وروز آفریدم

چوتھے سوال کے جواب میں اقبال نے وہی مسئلہ چھیڑا ہے جس کا ہم اس سے پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں۔ یہ انائے مطلق سے انفرادی خودی کے جدا ہونے اور اس کی اپنی ابدیت کا مسئلہ ہے خودی کی زندگی ایجاد غیر سے ہے۔ قدیم اور حادث کی تمیز ہم ''شمار'' کے ذریعے سے کرتے ہیں ''شمار'' سے وحدت، کثرت معلوم ہوتی ہے۔ یہ فراق ہے۔ اور فراق کے بغیر عشق ممکن نہیں خودی کے ذریعے حادث قدیم سے ہم آغوش ہوسکتا ہے۔ لیکن اُسے فنا نہ ہونا چاہئے کیونکہ عشق ذوق انجام نہیں رکھتا۔ وہ صبح کی طرح طلوع تو ہوتا ہے مگر اس کی کوئی شام نہیں، یہ ناممکن ہے کہ انفرادی خودی، انائے کامل میں فنا ہو جائے اسے خود باقی اور جاودانی بننا چاہئے۔

منافر جاوداں دی جاوداں میر
جہانے را کہ پیش آید فرا گیر!
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر اور اتو در گیری فنا نیست

پانچواں سوا خودی کی اندرونی حالت کی طرف ہے۔ کیونکہ خودی کی یہی اندرونی حرکت انسان کو انسان کامل کی منزل کی طرف لے جاتی ہے' خودی کی ذات کا پہلا پرتو حیات ہے، خودی سے حیات کی اندرونی وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خودی کی اندرونی حرکت یا خودی کا اپنے اندر سفر کائنات کی کامل تسخیر ہے جو نیابت الٰہی اور کامل انسانت کی خاص صفت ہے۔

سفر درخویش ؟ زادن بے آب دمام
ثریا را گرفتن از لبِ بام
ستردن نقش ہر امیدو بیمے
زدن چاکے بدر یا چوں کلیمے
شکستن ایں طلسم بحر وبررا
زاانگشتے شگافید ن قمررا

چھٹے سوال کے جواب میں جبر واختیار کے مسئلے سے خودی کے تعلق کی بحث چھیڑی ہے، خودی کا خارجی پہلو مجبور اور اندرونی پہلو مختار اور آزاد ہے چنانچہ سلطانِ بدر کے اس ارشاد کے کہ ایمان درمیان جبر وقدر است بھی معنی ہی ں جب خودی مجبوری سے گذر کے نیابت کے مرحلے پر مختاری کی خصوصیت اختیار کر لیتی ہے تو:۔

چواز خود گرد مجبوری فشاند
جہاں خویش راچوں ناقہ راند
نگردو آسماں بے رخصت او
نہ تابد اخترے بے شفقت او

اس خودی تک پہونچنے کا ذریعہ یہ ہے کہ زمانِ مسلسل سے پیچھا چھڑایا جائے جو ہماری اپنی عقل کا کھیل ہے، عقل زمانِ مسلسل کی پابندی ہے عشق لافانی ہے خودی لافانی ہے اور اصلی موت خودی کا فقدان ہے۔
ساتویں سوال میں مثنوی ''گلشن راز جدید'' براہ راست انسانِ کامل کے مسئلے پر بحث کرتی ہے۔

مسافر چوں بود رہرد کدام است!
کرا گویم کہ او مردِ تمام است

مرد کامل کی سب سے بڑی خصوصیت احتساب کائنات کے لئے اس کی صحت دید ہے۔ زندگی کی کوئی منزل نہیں، زندگی کا سفر لامتناہی ہے۔ اسی طرح یقین و دید کی بھی کوئی انتہا نہیں۔ دید کے لئے انفرادی خودی کی بقالازم آجاتی ہے، جسے ''دید'' کا یہ مقام حاصل ہے۔ وہی انسان کامل ہے۔

کے را دید، عالم را امام است

من و تو نا تمامیم او تمام است

یہی وہ آدمی ہے جو ملک دین کے لئے مرد راہ ہے۔ اسے بصارت اور بصیرت دونوں نصیب ہیں، اس کے روئیں روئیں سے آفتاب کے پھوٹتے ہوئے نور کی طرح نگاہیں بیدار ہوتی ہیں،

ہم دیکھ آئے ہیں کہ اپنے خطبات میں اقبال نے انا یا خودی کے دو پہلو بتائے ہیں، ایک قدر آفریں اور دوسرے موثر۔ انسانِ کامل کی خودی قدر آفریں خودی ہے اور اسی لئے وہ زمانِ مکانی کے حدود توڑ کے دوران خالص میں بقائے دوام حاصل کرتی ہے۔

اقبال کا چوتھا خطبہ ''انائے انسانی'' اس کی آزادی اور بقا کے متعلق ہے جس میں انہوں نے خودی کے مسئلے پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ وہ لکھتے کہ قرآن میں تین امور واضح ہوتے ہیں۔ یہ کہ خدا نے انسان کو منتخب گردانا۔ یہ کہ وجود اپنا تمام کمزوریوں کے انسان کو اس دنیا میں خدا کی نیابت سپرد کیا گیا۔ اور یہ کہ انسان کو ایک آزاد شخصیت ودیعت کی گئی۔ جسے اس نے اپنے آپ کو خطرے میں مبتلا کر کے قبول کیا۔ خودی کی سب سے خاص اور نمایاں خصوصیت کیا ہے؟ یہ کہ خودی ذہنی کیفیتوں کی وحدت کے طور پر اپنے آپ کو نمودار کرتی ہے ذہنی کیفیتیں ایک دوسرے سے علیحدہ طور پر موجود نہیں۔ وہ ایک دوسرے کا مطلب اور تلازم ہیں۔ وہ ایک مرکب کل کے مراحل کے طور پر موجود ہیں' جس کو ہم ذہن کہتے ہیں۔ ان آپس میں مربوط مراحل یا واقعات کی منظم وحدت ایک بڑے خاص قسم کی وحدت ہے۔ وہ کسی مادّے شے کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہے' کیونکہ کسی مادّی چیز کے حصے یا عناصر ترکیبی ایک دوسرے سے آزاد طور پر موجود ہو سکتے ہیں، ذہنی وحدت ایک قطعی الگ اور خاص چیز ہے۔ طبیعی واقعے کا دوران ایک حاضر واقعے کی طرح مکان میں کھنچتا اور وسعت پاتا ہے' خودی کا دوران اس کے اندر مرکوز ہے اور اس کے ماضی اور مستقبل سے ایک بڑے خاص طریقے پر وابستہ ہے، خالص اور حقیقی دوران محض خودی کی حاصل ہے' اندرونی تجربہ خودی کا عمل ہے۔

فیصلے اور ارادے کے عمل میں ہم خودی ہی کی نذر یا اندازہ کرتے ہیں خودی کی حیات ایک طرح کا

جوش یا کھنچاؤ ہے جو ماحول پر خودی کے حملے اور خودی پر ماحول کے حملے سے پیدا ہوتا ہے، اس سلسلے میں آگے چل کے اقبال نے مادّے کی تعریف کی ہے، مادّہ کیا؟ نچلے درجے کی خودیوں یا اناؤں کی ایک آبادی جس میں سے اعلیٰ درجے کی خودی نمودار ہوتی ہے، اور وہ اس وقت جبکہ ان نچلے درجے کے اناؤں کا ملاپ اوران کا باہمی ردّعمل ایک درجہ تک تنظیم اور یک جہتی حاصل کرلیتا ہے۔

جدید جرمن تفسیات سے بصیرت کی اصطلاح مستعار لے کے اقبال لکھتے ہیں کہ یہ ''بصیرت'' یا دید اشیا کے زمانی مکانی دور علّی رشتوں کا اندازہ ہے، جو خودی کرتی ہے، یہ ایک مرکب کل میں سے اس مقصد یا منزل کے لئے خودی کا انتخاب ہے جو فی الوقت اس کے پیش نظر ہو، اپنے ماحول کا بحیثیت علّت واثر کے نظام کے مشاہدہ خودی کا ایک بڑا ضروری حربہ ہے۔ یہ حقیقت کی ماہئیت کی آخری تعریف ہرگز نہیں۔ نہیں بلکہ فطرت کی اس طور پر تعبیر کر کے خودی اپنے ماحول کو سمجھتی اور اس پر قدرت حاصل کرتی ہے۔ اس طرح وہ آزادی حاصل کرتی ہے۔ اور اس آزادی کو وسعت دیتی ہے۔ خودی کے عمل میں رہنمائی اور بامقصد قدرت واختیار کا یہ عنصر صاف ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد ذاتی علّت ہے۔

اجتماعی خودی

اشتراکیتیں کو اقبال کے اس تصور خودی پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے ارتقائیت کی تمام تر توجہ فرد کے ارتقا پر مبذول ہو جاتی ہے۔ ارتقائیت کے ذریعے کے طور پر وجدان اور روحانیت کو حیاتی ارتقا سے زیادہ دخل ہو جاتا ہے۔ اور اس سے معاشرے کے مجموعی ارتقا اور اس کی بہتری کے سلسلے میں کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔

لیکن اقبال انفرادی خودی اور معاشرے کے تعلق کے مسئلے کو بڑا اہم سمجھتے تھے اور رموز بے خودی ایک اس طرح کی کوشش ہے، جس میں انفرادی خودی کی طرح اجتماعی خودی کے تصور کو نشو ونما دی گئی ہے۔ جا بجا اقبال کے کلام میں ایسے اشارے ملتے ہیں۔

فرد قائم ربطِ ملّت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

رموز بیخودی کے دیباچے میں قومی یا اجتماعی خودی کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے۔ ''جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مضرّت، تعین عمل و ذوق حقائق عالیہ احساس نفس کے تدریجی نشو ونما، اس کے تسلسل توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح فعل واقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا

بالفاظ دیگر ''قومی انا'' کی حفاظت تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔

اور حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افرادِ قوم کسی آئین مسلّم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تا کہ انفرادی اعمال کا متبائن وتناقص ہٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے افراد کی صورت میں احساس نفس کا تسلسل قوت حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل واستحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔

ربط فرد وملت کا یہی تصور وہ پھر دہراتے ہیں۔

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوہر اور اکمال از ملّت است
تا توانی با جماعت یا باش
رونق ہنگامہ احرار باش

انفرادی اور اجتماعی ارتقالازم وملزوم اور ایک دوسرے کے لئے تقویت کا باعث ہیں۔

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اندر
سلک و گوہر ، کہکشان واختر اند
فردی گیر و زملّت احترام
ملّت از افراد می یا بد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم سود

بغیر اجتماعی ارتقاء کے انفرادی ارتقا ممکن نہیں، جب تک وہ جماعت کے اندر اور جماعت کے ساتھ اپنی نمود نہ کرے، فرد کی خودی گمراہ اور پابہ زنجیر رہے گی اجتماعی ارتقا اسے حقیقی آزادی دیتا ہے۔

فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است
قوم باضبط آشنا گرد اندش
نرم روشل صبا گرد اندش

پا بہ گل بندد کہ شاداش کند
دست و پابند کہ آزادش کند

جماعت میں فرد کی خودی، خود شکنی کر کے جماعت کی بیخودی بن جاتی ہے۔ یہی رمز بیخودی ہے۔

جماعت خود شکن گردو خودی تاز گلبر گے چمن گردو خودی

حیاتِ ملیہ کا کمال یہ ہے کہ فرد کی طرح احساس خودی پیدا کرے اس احساس کا پیدا کرنا تاریخی روایات کے ضبط کے احساس کے ساتھ ممکن ہے، کوئی قوم جب پیدا ہوتی ہے تو اس کی مثال طفلِ شیر خوار کی ہوتی ہے رفتہ رفتہ اس نوزائیدہ ملت میں خودی کا احساس اور شعور بیدار ہوتا ہے۔

صد گرہ از رشتۂ خود واکند
تا سرِ تار خودی پدا کند
گرم چوں اُفتد بکارِ روزگار
ایں شعور تازہ گرد و پائیدار

تاریخ سے اس شعور کی ارتقاء کی یاد تازہ رہتی ہے، اگر ایام مثل پیرہن کے ہیں تو قومی روایات کا تحفظ ان کے لئے سوزن کی طرح ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اجتماعی خودی ماضی کی گرفتار ہے۔ نہیں بلکہ یہ کہ وہ اپنی خودی کے آئندہ ارتقا میں ماضی کے سبق نہ بھولنے پائے۔

انفرادی خودی کی روحانی بقا کا مسئلہ اجتماعی خودی میں اس کی بقا کے مسئلے سے مختلف ہے، وسیع اور ہمہ گیر اجتماعی خودی کے مقابل اضافی طور پر انفرادیت کی مدت بہت محدود ہے، اجتماعی خودی کے قوانین اور ہیں اور اس ''راہرو'' قسم کی انفرادی خودی کے قانون معاشرے کے اندر اس سے مختلف ہیں، یہاں یہ مسئلہ ارتقائیت کا نہیں بلکہ تاریخ کا ہے۔

ہم چناں از فرد ہائے بے پر
ہست تقویم اُمم پائیدہ تر
درسفر یار است وصحبت قائم است
فردرا گمہیر است و ملت قائم است
ذاتِ اودیگر صفاتش دیگر است
سنت مرگ و حیاتش دیگر است

جس طرح اقبال نے مسئلہ ارتقا کو وسعت دے کے انفرادی خودی کے تصور کی نشونما میں مدد لی ہے، اسی طرح وہ ارتقائے تخلیقی کے اس مسئلے کو قومی یا اجتماعی زندگی پر منطبق کرتے ہیں، حیات کے اور تمام مظاہر کی طرح اجتماعی یا قومی خودی بھی اپنے آنِ واحد میں بیک وقت ماضی حال اور استقبال سے مالا مال ہے، اس کا دوران استقبالی اثبات کے تحت ہوتا ہے۔ اور ماضی کا تجربہ ہر قدم پر اس کی مدد کرتا ہے، ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اقبال نے تفصیل سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔

''قانونِ انتخاب فطری کے اکتشاف عظیم کی بدولت انسان اپنے خانوادہ کی تاریخ کا عقلی تصور قائم کرنے کے قابل ہو گیا، حالانکہ پہلے اس تاریخ کے واقعات کی حیثیت اس کے نزدیک حوادث کے ایک فوق الادراک سلسلہ سے زیادہ نہ تھی جو بلا کسی اندرونی ترتیب یا غائیت کے فرداً مادرایام کے سراپا اسرار بطن سے پیدا ہو کر گہوارۂ شہود میں اٹھکیلیاں کرتے ہوئے نظر آیا کرتے تھے، اس قانون کے معانی کی تنقید جب اور زیادہ وقت نظر کے ساتھ کی گئی اور ان فلاسفہ نے جن کی خیال آفرینیاں ڈارون کے مقدمۂ حکمت کا تتمہ ہیں، جب حیات کی ہیئت اجتماعی کی دوسری نمایاں حقائق کا اکتشاف کیا تو مدنی زندگی کے عمرانی، اخلاقی، اقتصادی اور سیاسی پہلوؤں کے متعلق انسان کے تصورات میں ایک انقلاب عظیم پیدا ہونے کی صورت نکل آئی''

آگے چل کے اقبال لکھتے ہیں 98 جمہوری رائے اور قومی فطانت، وہ جملے ہیں، جن کی دساطت سے ہم موہوم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ قومی ہستی زدی العقل اور زدی الارادہ ہے..... یہ ضروری نہیں ہے کہ قومی دماغ تمام اُن مختلف خیالات کی خبر یا علم رکھتا ہو جو ایک وقت خاص میں افراد کے دماغوں میں موجود ہوتے ہیں، اس لئے کہ خود افراد کا دماغ بھی کامل طور پر اپنی ادراکی حالتوں سے آگاہ نہیں ہوتا، اجتماعی یعنی قومی دماغ میں بہت سے احبات و مقامات و تخیلات قومی حامہ کی دہلیز سے باہر رہتے ہیں، قوم کی ہمہ گیر دماغی زندگی کا ایک جز محدود دروازے کے اندر قدم رکھتا ہے، اور قومی ادراک کی تابناک شعاعوں سے منور ہوتا ہے اس انتظام کی بدولت مرکزی اعضاء کی توانائی کی ایک بہت بڑی مقدار غیر ضروری جزئیات پر صرف ہونے سے محفوظ رہتی ہے۔

''جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے' اصولاً غلط ہے اور اسی لئے تمدنی وسیاسی اصلاح کی وہ تمام تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج

،قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے اس کی ماہیت پر اگر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود ولا متناہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں وہ اگر چہ عمرانی حدِ نظر کے انتہا کی طرف واقع ہیں، لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے اہم جزو متصور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات کے اکتشافاتِ جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے۔ مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے، اس کے موجودہ افراہ کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی الوجود ہیں، موجودہ افراد کی فوری اغراض اُن غیر محدود نا مشہود افراد کی اغراض کی تابع بلکہ ان پر نثار کردی جاتی ہیں، جو نسلاً بعد نسلاً بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں، اور علم الحیات کی اس حیرت انگیز حقیقت کو وہ شخص بنگاہِ استغنا نہیں دیکھ سکتا جس کے پیش نظر سیاسی یا تمدّنی اصلاح ہے.... اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے لئے سب سے مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدّنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے مٹنے یا معدوم ہوجانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہیں جیسے افراد، کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیئے۔''

حوالہ جات

۱۔ اقبال نامہ ڈاکٹر نکلسن کے نام خط صفحہ ۴۶۶

۲۔ قاضی عبدالغفار، مقدمہ ''آثار جمال الدین افغانی''

۳۔ قاضی عبدالغفار۔ مقدمہ'' آثار جمال الدین افغانی

۴۔ ملاحظہ ہو اقبال کا وہ بیان جو سر فضل حسین کی تائید میں انہوں نے ۱۹ ستمبر ۱۹۳۳ء کو دیا۔ مطبوعہ (Speeches And Statement of Iqbal)

۵۔ ملاحظہ ہو'' خلافت اسلامیہ'' پر اقبال کا مضمون مترجمہ چودھری محمد حسین'' فکر اقبال'' حیدراباد دکن ۱۹۴۴ء

۶۔ اقبالنامہ صفحہ ۴۵۱ تا ۴۵۶

۷۔ ''ختم نبوت'' مترجمہ حسن الدین صاحب' مضامین اقبال مطبوعہ ۱۳۶۲ھ حیدرآباد کن۔

۸۔ ''ختم نبوت'' مضامین اقبال صفحہ ۱۴۵، ۱۴۶

۹۔ ''ختم نبوت'' مضامین اقبال صفحہ ۱۴۶، ۱۴۷

۱۰۔ دیباچہ مثنوی اسرارِ خودی اشاعت اول۔ مضامین اقبال میں ۴۹، ۵۰

۱۱۔ دیباچہ اسرار خودی اشاعتِ اوّل، مشمولہ مضامین اقبال صفحہ ۵۰، ۵۱

۱۲۔ دیباچۂ اسرار خودی اشاعتِ اوّل، مشمولہ مضامین اقبال صفحہ ۵۲

۱۳۔ آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۲۰

۱۴۔ اقبال نامہ ص ۴۶۴، ۴۶۵

۱۵۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۳۴

۱۶۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۸۵

۱۷۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم، صفحہ ۱۸۶

۱۸۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۳

۱۹۔ اقبال نامہ صفحہ ۴۔ ۲

۲۰۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم صفحہ ۱۱

۲۱۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم ۱۱، ۱۲

۲۲۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید طبع دوم صفحہ ۱۲

۲۳۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید طبع دوم صفحہ ۱۲، ۱۳

۲۴۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید

۲۵۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید

۲۶۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۹۴

۲۳۔ ''انسان کامل'' از عبدالکریم جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۳۰

۲۴۔ ''اقبال فلسفۂ عجم'' (مترجمہ حسن الدین صاحب) صفحہ ۱۹۹

۲۵۔ ''فلسفۂ عجم'' صفحہ ۲۰۰

۲۶۔ ''فلسفۂ عجم'' صفحہ ۲۰۱
۲۷۔ انسان کامل مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۳۳، ۳۴
۲۸۔ انسان کامل از جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۵۱
۲۹۔ فلسفۂ عجم صفحہ ۲۰۶، ۲۰۷
۳۰۔ فلسفۂ عجم صفحہ نمبر ۲۱۵
۳۱۔ انسان کامل'' از عبدالکریم مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۷۹
۳۲۔ فلسفۂ عجم صفحہ ۲۱۶، ۲۱۷
۳۳۔ فلسفۂ عجم صفحہ ۲۱۶، ۲۱۷
۳۴۔ فلسفۂ عجم صفحہ ۲۱۶، ۲۱۷
۳۵۔ انسان کامل از عبدالکریم جیلی صفحہ ۹۴
۳۶۔ ''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۵۳
۳۷۔ ''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۰
۳۸۔ ''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۱
۳۹۔ ''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۲
۴۰۔ ''انسان کامل'' از جیلی صفحہ ۲۶۲
۴۱۔ ''انسانِ کامل'' از جیلی صفحہ ۲۶۳
۴۲۔ ''انسانِ کامل'' صفحہ ۲۶۳، ۲۶۴
۴۳۔ ''فلسفۂ عجم'' صفحہ ۲۱۷، ۲۱۸
۴۴۔ آثار جمال الدین افغانی صفحہ ۱۷۹
۴۵۔ آثارِ جمال الدین افغانی صفحہ ۲۷۸
۴۶۔ مسئلہ فلسطین، اقبال نامہ صفحہ ۴۵۵
۴۷۔ غالباً اس سے کپلنگ کا مطلب محض جغرافی حیثیت سے تو ام ہے، کیونکہ نسلیں تو کپلنگ کے خیال میں بالکل الگ الگ ہیں۔
۴۸۔ مترجمہ چوہدری محمد حسین مطبوعہ ''فکر اقبال''۔ صفحات ۵۷ تا ۸۸

۴۹۔ مضامین اقبال مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۶۲ھ صفحات ۱۴۵ تا ۱۸۰

۵۰۔ دل ڈیورنٹ ''حکایت فلسفہ'' نیویارک ۱۹۳۳ء صفحہ ۴۵۴

۵۱۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع ثانی ۱۹۴۴ء (صفحات ۱۱۳، ۱۱۴)

۵۲۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' صفحہ ۱۱۵

۵۳۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم ۱۹۴۴ء ص ۱۳۸؟

۵۴۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم ۱۹۴۴ء ص ۱۳۹

۵۵۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم ۱۹۴۴ء ص ۱۴۰

۵۶۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم ۱۹۴۴ء ص ۱۴۰

۵۷۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید۔ طبع دوم ۱۹۴۴ء ص ۱۴۰، ۱۴۱

۵۸۔ اسلامی تفکر کی تشکیل جدید طبع دوم ص ۱۴۱، ۱۴۲

۵۹۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم ص ۱۴۲

۶۰۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' دوسرا خطبہ ص ۱۵۰، ۱۵۱ (طبع دوم ۱۹۴۴ء)

۶۱۔ ''اقبال نامہ'' مرتبہ شیخ عطاء اللہ صفحہ ۴۷۲

۶۲۔ ''اقبال نامہ'' مرتبہ شیخ عطاء اللہ صفحہ ۴۶۹

۶۳۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۳۴

۶۴۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۷۵

۶۵۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۸۶

۶۶۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۳

۶۷۔ ''اقبال نامہ۔ صفحہ ۲۰۴

۶۸۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۱

۶۹۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۱، ۱۲

۷۰۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم صفحہ ۱۲

۷۱۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' ۱۲، ۱۳

۷۲۔ ''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید''

۷۳ـ　اسلامی تفکر کی تشکیل جدید
۷۴ـ　''اسلامی تفکر کی تشکیل جدید'' طبع دوم　صفحہ ۱۹۴
۷۵ـ　''انسان کامل'' از عبدالکریم جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں　صفحہ ۳۰
۷۶ـ　''اقبال فلسفۂ عجم'' (مترجمہ حسن الدین صاحب) صفحہ ۱۹۹
۷۷ـ　''فلسفۂ عجم'' صفحہ ۲۰۰
۷۸ـ　''فلسفۂ عجم'' صفحہ ۲۰۱
۷۹ـ　انسانِ کامل مترجمہ مولوی فضل میراں　صفحہ ۳۳ و ۳۴
۸۰ـ　انسان کامل از جیلی مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۵۱
۸۱ـ　فلسفۂ عجم صفحہ ۲۰۶، ۲۰۷
۸۲ـ　فلسفۂ عجم صفحہ نمبر ۲۱۵
۸۳ـ　انسانِ کامل' از عبدالکریم مترجمہ مولوی فضل میراں صفحہ ۷۹
۸۴ـ　فلسفۂ عجم　صفحہ ۲۱۶، ۲۱۷
۸۵ـ　فلسفۂ عجم　صفحہ ۲۱۶، ۲۱۷
۸۶ـ　انسان کامل۔ از عبدالکریم جیلی صفحہ ۹۴
۸۸ـ　''انسان کامل'' از جیلی۔　صفحہ ۲۵۳
۸۹ـ　''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۰
۹۰ـ　''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۱
۹۱ـ　''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۲
۹۲ـ　''انسان کامل'' از جیلی صفحہ ۲۶۳
۹۳ـ　''انسان کامل'' از جیلی۔ صفحہ ۲۶۲
۹۴ـ　''انسان کامل'' از جیلی صفحہ ۲۶۳
۹۵ـ　''فلسفۂ عجم''　صفحہ ۲۱۷، ۲۱۸
۹۶ـ　ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر۔ مترجمہ ظفر علی خاں مطبوعہ مضامین اقبال میں ۸۲

ارمغان پاک پر ایک نظر

عزیز احمد

برصغیر ہند و پاک کے فارسی گو شعراء کے کلام کا یہ دیدہ زیب انتخاب شیخ محمد اکرم صاحب نے مرتب کیا ہے۔ یوں تو یہ شہنشاہِ ایران کے سیاحتِ پاکستان کے موقع پر شائع کیا گیا لیکن اس کی ادبی حیثیت بڑی خاص اور مستقل ہے اور اس سے پہلے اس قسم کے کسی مجموعہ کا پتہ نہیں چلتا۔

مجموعہ شعرائے لاہور کے انتخاب سے شروع ہوتا ہے جنہوں نے ۴۱۸ھ سے ۵۸۲ھ تک شاعری کی۔ برصغیر میں یوں تو اسلامی ثقافت کے کئی مرکز تھے لیکن اسلامی عجم سے کسی کا ایسا مستقل اور استوار تعلق نہیں رہا جیسا پنجاب کا۔ پنجاب میں فارسی شاعری آخر تک پروان چڑھتی رہی۔ یہ ایک سلسلہ ہے جو مسعود سعد سلمان سے شروع ہوتا ہے اور اقبال پر ختم ہوتا ہے۔ یو پی، گجرات اور دکن میں اسلامی ثقافت نے ہند واثرات کو پچاس فیصد کے قریب قبول کر لیا اور ایک نئی زبان اور نیا ادب پیدا کیا۔ بنگال میں اسلامی ثقافت پر ہندو تہذیب اور اثرات کا رنگ بالکل چڑھ گیا لیکن پنجاب پر اسلامی عجم کے ثقافتی اثرات ہمیشہ باقی ہے۔ لباس، خوراک، فنِ تعمیر اور سب سے زیادہ شاعری میں ان کی جھلک ملتی ہے۔

یہ مجموعہ مسعود سعد سلمان کے دو اقتباسات سے شروع ہوتا ہے۔ ایران فارسی گو شعراء کے نزدیک وہی حیثیت رکھتا تھا جو جزیرہ نمائے عرب اندلس کے عرب شعراء کے لئے۔ لیکن ان شعراء کی جڑیں پنجاب ہی میں مضبوطی سے جمی ہوئی تھیں۔ چنانچہ عید کے دن مسعود سعد سلمان کو اپنا نگارِ لاہور یاد آتا ہے

مرا کہ گوید کای دوست عید فرخ باد ۔۔۔ نگارِ من بہ لہا دور و من بہ نیشا پور

دوسری نظم میں اس سے بھی زیادہ درد اور اثر اور نغمہ ہے

اے لاوہور و یحک بے من چگونہ　　　بے آفتابِ روشن ، روشن چگونہ

ہندوستان کی برسات بھی شاعر کو ایران کے ایّام بہار میں یاد آتی رہی۔

مسعود سعد سلمان کی غزلوں میں ایک طرح کا محاکاتی اور کہیں کہیں بیانی تسلسل ہے۔ یہ فارسی کے شعرائے متقدین کی خصوصیت ہے۔ ابھی غزل بحثیت صنف شاعری قصیدے کی تشبیب سے نئی نئی پیدا ہوئی تھی اور اس کا ایک ایک شعر مکمل طور پر خودمختار نہیں ہونے پایا تھا۔

آمد آہستہ باکرشمہ وَ ناز　　　دوش نزدِ من آں نگارِ طراز

زلف پُر پیچ بر شکستہ بہ گل　　　چشمِ پُر خواب سرمہ کردہ نیاز

اس قسم کی مسلسل غزل میں ایک طرح کی سادگی اور پرکاری ہے۔ جسے کچھ عرصہ کے بعد خیال آرائی اور مضمون بندی نے مٹا دیا۔

اس کے بعد ابوالفراج رونی کے کلام کا انتخاب ہے جس کے متعلق عرفی نے خیال ظاہر کیا ہے کہ انوری اس کی پیروی کرتا تھا۔ رونی کے یہاں دونوں رنگ ہیں۔ ایک تو وہ جو رودکی سے مسعود سعد سلمان تک ملتا ہے وہی سادہ تسلسل کا رنگ:

روے چوں حاصلِ نکو کاراں　　　زلف چوں نامۂ گنہگاراں

غمزہ مانند آرزوئے مضر　　　درکمیں گاہِ طبع بیماراں

خیرہ اندر کرشمۂ چشمش　　　ذوقِ مستاں و ہوشِ ہشیاراں

اور دوسرے وہ رنگ جو انوری اور اس کے بعد کے قصیدہ نگاروں کے یہاں آورد اور بلاغت کا معیار بنتا گیا۔

چہ دلبری چہ عیاری چہ صورتے چہ نگارے　　　نہ گاہِ خلوت جفتی نہ وقتِ عشرتِ یاری

اس کے بعد سلطنت مغلیہ کے قیام سے پہلے کے ان شعراء کا انتخاب ہے جو تختِ دہلی سے وابستہ تھے یا دہلی کے قریب فقر و مستی کی زندگی گزارتے تھے ان میں پہلے فخرالدین عمید تونکی کی قصیدہ نگاری اور حضرت بوعلی شاہ قلندر کے عارفانہ کلام کے نمونے ہیں۔ پھر امیر خسرو کا کلام ہے۔ مشرقی شاعری اور تمدن میں امیر خسرو کی ہستی اور ان کے کارنامے ایک طرح کا معجزہ ہے۔ مولانا آزاد کی روایتوں پر اعتبار کرتے ہوئے ڈر معلوم ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ 'زحالِ مسکیں مکن تغافل دورائے نیناں بنائے بتیاں' والی غزل انہیں کی ہو۔ ہندوستانی موسیقی کو اسلامی رنگ میں بہر حال انہیں نے رنگا اور اس برصغیر کی موسیقی کی تاریخ

میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔

امیر خسرو کی فارسی شاعری میں 'روایات' رچ چکی ہیں اور ان کا رنگ بڑا پختہ ہے۔ یہ روایات ان کی شاعری میں زیادہ تر سراپا کی ہیں۔ خالص جذبہ جاں کہیں ملتا ہے وہاں ان کے فارسی کلام میں حقیقی عظمت پیدا ہو جاتی ہے اور ایک طرح کا نمک اور شیرینی کا ایسا امتزاج جو پھر جامی سے پہلے کسی اور فارسی شاعر میں نہیں ملتا۔ اکرام صاحب نے خسرو کی غزلوں کا انتخاب بڑے سلیقے سے کیا ہے اور ان کی 'روایت بند' غزلوں سے دامن بچا کے وہ غزلیں چنی ہیں جن میں سراپا کم ہے اور جذبۂ وارفتگی یا حرماں زیادہ ہے مثلاً یہ مشہور غزل

دلم در عاشقی آوارہ شد ، آوارہ تر بادا
تنم از بیدلی بیچارہ شد ، بیچارہ تر بادا

یا

تن پیر گشت و آرزوے دل جواں ہنوز
دل خوں شد و حدیثِ بتاں بر زباں ہنوز

یا

اے صبا باز بہ من گوئے کہ جاناں چوں است؟
آں گل تازہ و آں غنچۂ خنداں چوں است؟
ہم بہ جان و سر جاناں کہ کم و بیش مگوے
گو ہمیں یک سخن راست کہ جاناں چوں است؟

سراپا' والی غزلوں میں سے وہی لی گئی ہیں جن میں ایک ایسی محاکاتی کیفیت ہے جو سراپا کے تاثر کو روایتی نہیں بلکہ محسوس اور تجرباتی جذبے میں بدل دیتی ہے یا جس میں ایک شوخی اور طنز اور ایک ایسی شگفتگی آگئی ہے جو غالب کے ورثہ میں بھی آئی۔

دو چشمت کہ تیرِ بلائی زند چنیں
زہے غمزہ کز شوخی و چابکی کجا می نماید ، کجا می زند

خسرو کے یہاں بھی حافظ کی طرح عاشقانہ اور عارفانہ موضوع اس طرح ملتے ہیں کہ یہ یقین کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کہاں ایک کی سرحد ختم ہوئی اور دوسرے کی شروع ہوئی۔ مجاز و حقیقت کا یہ امتزاج ایک طرح کی کشمکش بھی ہے۔ کہیں امتزاج کا رنگ جم جاتا ہے اور کہیں کشمکش میں دو الگ الگ رنگ جھلکنے لگتے ہیں۔

میرے خیال میں یہ احساسِ منقسم تمام عجمی شعراء کے حصے میں آیا تھا اور یہ ان کے بہت سے لطف و اثر اور بہت کچھ ابہام کا راز ہے۔

جان زتن بردی و درجانی ہنوز
دردہا دادی و در مانی ہنوز

ہر دو عالم قیمت خود گفتۂ　　　　نرخ بالا کُن کہ ارزانی ہنوز

سلام، خطاب اور استفسار، فارسی عشقیہ شاعری کے تین بڑے دل نواز موضوع ہیں۔ حافظ کی بعض بڑی اچھی اچھی غزلیں انہیں موضوعوں سے متعلق ہیں۔ ان میں خسرو کا اپنا رنگ ہے جس میں ایک طرح کی شیرینی ہے جو عجمی سے زیادہ عجم و ہند کے آمیزے سے بنی ہے اور حافظ کی شیرینی سے مزے اور چاشنی میں مختلف ہے مثلاً معشوق کو سلام کے یہ نمونے

روائے صبا و سلام بہ دلنواز رساں　　　　نیازِ بندہ بہ آں شوخِ عشوہ ساز رساں

اور زیادہ برسرِ مطلب یوں:

سلام و خدمتِ ما اے صبا بہ یار بگوئے　　　　فغان و زاریِ بلبل بہ نو بہار بگوئے

حدیثِ چشم زِ دریا مگوے وزیں بہ گذر　　　　چوزیں گذاشت حدیث لب و کنار بگوئے

معشوق سے خطاب کا نمونہ خسرو کی وہ بے مثل غزل ہے جس پر حسرت موہانی نے بڑی دلکش تضمین کی ہے:

اے میر ہمہ شکر فروشاں　　　　توبہ شکن صلاح کوشاں

از تو سخنے بہر ولایت　　　　خسرو بولایتِ خموشاں

استفسار والی غزلیں بڑی ہی لطیف اور دلکش ہوتی ہیں۔ شاعر بالائے بام یا سرِ رہگذر معشوق کی جھلک دیکھ لیتا ہے وہ نہیں جانتا کہ یہ اجنبی معشوق کون ہے، کس اور پر دارفتہ ہے، کسی اور کی ملکیت ہے یا نہیں۔ یہ غزل ایک وقتی تصور اور تاثر کی یادگار ہوتی ہے لیکن حسنِ رہگذر سے جو شعلہ بھڑکتا ہے اس کی روشنی بھی بڑی ہی لطیف اور دل نواز ہوتی ہے۔ استفسار کی غزل کا ایک بڑا ہی نادر نمونہ حافظ شیرازی کی وہ مشہور غزل ہے:

یا رب آں ترکِ پری چہرہ زکاشانۂ کیست　　　　جانِ ماسوخت بہ پرسید کہ جانانۂ کیست

استفسار والی غزل کی مثال خسرو کے اس انتخاب میں ملاحظہ کیجیے:

کج کلہا، ستم گرا، تنگ قبائے کیستی؟　　　　لابہ گرا و دلبرا، عشوہ نمائے کیستی؟

سینۂ بندہ جائے تو، دیدہ بزیر پائے تو　　　　ماہمہ در ہوائے تو، تو بہ ہوائے کیستی؟

امیر خسرو کے بعد دہلی قدیم کے دوسرے مشہور شاعر حسن دہلوی کے کلام کا انتخاب ہے۔ کبھی کبھی اظہار و احساس کی بلندیوں تک ان کا قلم بھی پہنچ جاتا تھا مثلاً

ہر قوم راست راہے، دینے و قبلہ گاہے　　　　ما قبلہ راست کردیم بر سمت کج کلاہے

یا ایک بڑی ہی نغمہ ریز غزل جس میں معشوق کی خصوصیات گنائی گئی ہیں ۔ اس قسم کی مترنم فہرستیں متاخرین کے یہاں بہت مقبول ہوگئی تھیں اور غالب نے بھی غالباً اپنی سیر کلکتہ کے زمانے میں ایک زردشت کیش پارسی حسینہ کو دیکھ کر ایسی ہی ایک غزل لکھی تھی حسن دہلوی کی غزل میں بڑا دلکش صوتی حسن اور نکھری ہوئی روانی ہے۔

بہرد از من روانِ من روانے بنے ، شوخے ، لطیفے ، دلستانے

مہے ، مہرے ، گلے ، مشکے ، عبیرے خوشے ، خوبے ، چپیے ، مہربانے

حریفے ، دلبرے ، شنگے ، دلیرے ظریفے ، ناز کے ، تیرے ، کمانے

شریفے ، شاہدے ، خمرے ، خمارے لطیفے ، سرکشے ، جانے ، جہانے

مطہر اور جمالی کی جگہ زیادہ تر تاریخی ہے۔ جمالی کی فاقہ مست قناعت البتہ ضرب المثل بن چکی ہے۔

دو گزک بوریا و پوستکے دلکے پر ز درد دو ستکے

لنگلکے زیر و لنکے بالا نے غم دزد نے غم کالا

اس کے بعد مغلیہ دور کے شعرائے فارسی کا انتخاب ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ بیرم خان اتنا اچھا شاعر تھا ۔ یہ اس عجیب وغریب شخصیت کا ایک اور پہلو ہے۔ فراق اور وصل دونوں کے مضامین بڑے استادانہ انداز سے باندھے ہیں۔

سودا زدہ و بے سر و ساماں شدہ ام باز آشفتہ و بدحال پریشاں شدہ ام باز

اور دوسری طرف

اے کہ در کوئے وفا جانانہ من بودہ ہمدم وہم صحبت وہم خانہ من بودہ

اس کے بعد عرفی شیرازی کے کلام کا انتخاب ہے۔ اکرام صاحب نے اسے اس برصغیر کے شعراء میں شامل کیا ہے اور یہ ذرا بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عرفی کی عمر کا اچھا خاصہ حصہ ہندوستان میں گذرا مگر اس کا لب ولہجہ، اسلوب، طرز خیال، طرز ادا سب شیرازی ہیں۔ ہندوستان کے مضامین بھی جہاں کہیں اس نے باندھے ہیں کسی قدر بیگانگی کے ساتھ۔

عرفی کا انتخاب بھی پہلے کے شعراء کے انتخاب کی ٹکر کا نہیں۔ قصیدوں میں سے

اے متاعِ درد در بازارِ جاں انداختہ

جو مجموعہ طور پر غالباً عرفی کا سب سے شاندار قصیدہ ہے شامل نہیں کیا گیا۔ نہ اس نعتیہ قصیدہ کا کوئی

اقتباس شامل کیا گیا ہے۔ جس کا یہ شعر ضرب المثل بن چکا ہے۔

از نقش و نگارِ در و دیوار شکستہ		آثار پدید است صنا دید عجم را

لیکن 'درِ دوست' والے مشہور و معروف قصیدے کی تشبیب کے تقریباً ہی اچھے شعر شامل کر لئے گئے ہیں۔

از درِ دوست چہگویم بہ چہ عنوان رفتم		ہمہ شوق آمدہ بودم ہمہ حرماں رفتم

غزلوں میں بھی 'گریستن' اور 'می پرستند' والی مشہور غزلیں تو شامل ہیں مگر وہ غزل شامل نہیں جس کا یہ شعر مرزا غالب کو تڑپا گیا اور انہوں نے ایک پوری غزل لکھ کے اس کی تضمین کی۔

ہم سمندر باش وہم ماہی کہ در جیحونِ عشق		روئے دریا سلسبیل وقعر دریا آتش است

پھر فیضی کی باری آتی ہے جن کی لفاظی اور ذہانت ہندوستانی ہے۔ فیضی اور عرفی کی چشمک بالکل صحیح تھی۔ ایک کا مزاج ہندی تھا اور دوسرے کا ایرانی۔ فیضی کی ذہانت اور ان کے شعر و سخن میں بھی ایک طرح سے دین الٰہی اکبر شاہی کی جھلک ہے۔ خلوص کی ایک خاص کمی اور تعقل کی بڑی فراوانی ہے۔ کہیں کہیں سچی شاعری بھی مل جاتی ہے مگر زیادہ تر بیانیہ۔

منم کہ کشتۂ گجرا تیانِ بیدادم		خراب عشوۂ خوبانِ احمد آبادم

تعقل کا رنگ یوں ہے:

من دفترِ کون و مکاں یک یک مفصل دیدہ ام		اوراقِ تقویم فلک جدول بہ جدول دیدہ ام

کہیں کہیں اس تعقل سے پناہ بھی مانگی ہے۔

فیضیؔ بہ لوح نیستی بر عقل خط درکش کہ من		درکار گاہِ عاشقی دانش معطل دیدہ ام

کہیں کہیں سچ مچ کی شاعری بھی کر جاتے ہیں مثلاً وہی شعر جو شبلی نعمانی کو بہت پسند تھا:

فلک زیں کجر دیہایت نمی گویم کہ بر گردی		شب وصل است خواہم اندکے آہستہ تر گردی

ایک چیز جو کلیم اور بیدل کے یہاں ملتی ہے اور اس سے پہلے ہندوستان اور ایران کی فارسی شاعری میں نہیں تھی، جذبۂ عشق کا نفسیاتی تجزیہ ہے۔ عشق کی نفسیات، خاص کر عشق مجازی کی نفسیات کی طرف اب تک فارسی شعرا نے توجہ نہیں کی تھی جن کے موضوع جمالیات اور اخلاقیات تھے۔ نفسیاتِ عشق کے بیان کے ساتھ ہی نئی تشبیہوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور تجربوں کا آغاز شروع ہو جاتا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ کلیم اور بیدل کی تشبیہیں اپنے تقریباً ہم عصر انگریزی 'مابعد الطبیعی' شعرا ڈان اور ماروِیل کی تشبیہات

سے کس قدر ملتی جلتی ہیں۔

سرمد کی رباعیوں کے بعد غنی کاشمیری کا کلام ہے۔ پنجاب میں تمدن عجمی تھا جس سے برہمن بھی برابر ہی برابر متاثر تھا بعض بعض غزلوں میں برہمن نے کوئی خاص بات پیدا کی ہے۔ وحدت الوجود نے پہلے ہی راستہ صاف کر دیا تھا۔ برہمن نے عجمیت کو زنار پوش کرنے کی کوشش کی ہے۔

خواہم از سلسلۂ زلفِ بتاں تارے چند
کہ بہم تاب دہم رشتۂ زنارے چند

مولانا محمد اکرم غنیمت کنجاہی کو مثنوی لکھنا آتی تھی۔ 'نیرنگِ عشق' کا آغاز فارسی زبان کی اعلیٰ ترین مثنویوں کی ٹکر کا ہے۔

بنامِ شاہدِ نازک خیالاں
عزیزِ خاطرِ آشفتہ حالاں

جہاں پنجاب کی تعریف کی ہے مسعود سلمان یاد آجاتے ہیں۔ حاتم نے اردو میں ایک ہی شعر لکھا تھا جس میں وہ پنجاب کے حسن کا قصیدہ کہہ گئے تھے:

لئے پھرتے ہیں مرے دل کو نگاہوں کے بیچ
حسن رہزن ہے یہ پنجاب کی راہوں کے بیچ

یہاں غنیمت نے خوبانِ پنجاب سے زیادہ خوبیٔ پنجاب کی تعریف کی ہے:

نہ دیدم کشورے غارت گرتاب
بخوبی ہائے حسن آباد پنجاب

بتانش چوں زردے مہر جوشند
شکر گویند و گوہر می فروشند

میر قمرالدین منت کے کلام میں وہ زوال پسندی نشوونما پا چکی ہے جس کی آغوش میں شمال کی اردو شاعری کا آغاز ہوا رقص وسرور کا ان کے کلام میں کافی مقام ہے اور عرفان کا پردہ جا بجا سے چاک ہو جاتا ہے۔ علم کلام قوالی بن گیا ہے۔

از مۓ عشق تو مستم تتنا ہو یاہو
جام پندار شکستم تتنا ہو یا ہو

ناصر علی سرہندی کے بعد نعمت خانِ عالی کے کلام کا انتخاب ہے۔ جس میں ذہانت اور طباعی بلا کی ہے مگر گداز نہیں۔

بیدل کا مقام فارسی کے شعراء میں سب سے الگ ہے۔ یوں تو اس کو اور کلیم کو ایک فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے مگر بیدل نے اپنے لئے زبان، محاورہ، طرزِ اظہار سب بالکل نئے بنائے۔ یہ واحد فارسی گو شاعر ہے جس پر دیدانتا کا بہت زیادہ اثر ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کی فکر میں اور اس کے پیام میں حرکت بھی بہت ہے۔ ایسا حرکی شاعر شاید پوری فارسی شاعری میں اور کوئی نہیں۔ حیات اور عمل اور احساس سب کے

متعلق اس کے نقطۂ نظر میں حرکت اور سعی کا پیام ہے۔ یہ کوئی خارجی حرکت اور سعی نہیں، بلکہ ایک طرح کی داخلی اور باطنی، ایک وجدانی تپش اور آرزو ہے جس اس کے خیال میں ساری کائنات کو اسیر کرسکتی ہے۔

ستم ست اگر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو سمن درآ		تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ در دل کشا بہ چمن درآ

لیکن جا بجا اس حرکیت پر دید اتنا کہ اثر کے باعث سکرات کا بھی عالم طاری ہوجاتا ہے۔

نفست اگر نہ فسوں دہد، بہ تعلقِ ہوسِ جسد		زہے دامنِ تو کہ می کشد کہ دریں رباطِ کہن درآ

محبت کا جو تصور بیدل کے یہاں ہے اس میں بھی جذبہ حرکی ہے۔ یہ فارسی روایت کو دیکھتے ہوئے بڑے استعجاب کی بات ہے کیونکہ فارسی شاعری میں عشق کی روایت عاشق کو اس قدر عجز اور زاری سکھاتی ہے کہ اسے سوائے کوئے جاناں میں پڑے رہنے اور معشوق کے سراپا کی تفصیلات دہرانے یا زیادہ سے زیادہ اپنے منفعل احساس عشق کے لطیف پہلو بیان کرنے کے اور کچھ نہیں آتا۔ بیدل کے عشق میں ایک حکیمانہ جہت احساس اور ایک طرح کی فلسفیانہ تڑپ ہے۔ جو اپنا تجزیہ کرسکتی ہے اس لئے ساکن نہیں رہتی۔ اپنی تفسیر آپ کر کے وہ حرکت کا سامان پیدا کرتی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ شعر جس میں وصل کی لازمی تشنگی کا اس کمال سے تجزیہ کیا گیا ہے کہ احساس اور اظہار ایک ہوجاتے ہیں۔

ہمہ عمر با تو قدح زدیم و نرفت رنجِ خمارِ ما		چہ قیامتی کہ نمی رسی ز کنارِ ما بہ کنارِ ما

اپنے عشق کے مسلسل عمل اظہار، مسلسل تجزیے اور مسلسل حرکت کو خود بھی بیان کیا ہے۔

ہمہ راست زانجمن آرزو کہ بکام دل ثمرے رسد		من و پرفشانی حسرتے کہ زنامہ گل نسرے رسد

شرر طبیعتِ عاشقاں بہ فسردگی ندہد عناں		تپ موج ما نہ بری گماں کہ بہ سکتۂ گہرے رسد

بہ ہزار کوچہ دویدہ ام بہ تسلی نہ رسیدہ ام		زقد خمیدہ شنیدہ ام کہ چو حلقہ شد بدرے رسد

اس نئے طرز احساس کے لئے ایک نئے طرز تعلیم، نئے طرز ادا کی ضرورت تھی اس لئے بیدل نے اپنا اسلوب، اپنی زبان خود پیدا کی۔ غالب کی اردو شاعری پر اس کا اثر ہے۔ مگر یہ 'طرز بہار ایجاری بیدل' کسی اور شاعر یہاں تک کہ غالب سے بھی فارسی شاعری میں نبھ نہ سکا۔

واقف بٹالوی کا انتخاب اس کے بعد ہے۔ پھر شیخ علی حزیں ہیں، جن کی نظر بھی عرفی کی طرح بیگانہ تھی مگر ان کا اثر اپنے زمانے کی اور بعد کی اردو شاعری پر اچھا خاصا ہوا ہے۔

ارمغانِ پاک میں جو حصہ اس کے بعد شروع ہوتا ہے وہ بحیثیت انتخاب بڑی غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے اور مرتب کی محنت، قابلیت اور دقتِ نظر پر دلالت کرتا ہے۔ مشاہیر شعرائے اردو کے فارسی شعروں کا

انتخاب بڑی محنت سے اکٹھا کیا گیا ہے گلشن دہلوی، آرزو اکبر آبادی، جان جاناں مظہر، سودا، درد، میر، انشا اور مومن کے فارسی کلام کا نمونہ محض نمونہ نہیں۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے اردو فارسی کے دریائے ذخار کی تہ میں فارسی روایت کی موجیں کس حد تک تلاطم کا باعث تھیں۔ اس سے ان بزرگوں کو عجمی مزاج اور رجحان کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

انہیں بزرگوں کے ساتھ قتیل کی وہی مشہور و معروف غزل شامل کر دی ہے:

دستے بدوشِ نہاد از رہِ کرم	مارا چو دید نعزشِ پارا بہانہ ساخت

نو اور صرف اردو، شاعروں کے نادر فارسی اشعار پر ختم نہیں ہوتے۔ بابر سے بہادر شاہ تک بادشاہوں امراء اور صوفیا کے نادر فارسی شعر بھی اس انتخاب میں شامل کئے گئے ہیں، جنہیں فاضل مرتب نے معلوم نہیں کتنی محنت سے کن کن ماخذوں سے ڈھونڈ کر نکالا ہے۔ شعر گوئی، علم مجلس اور اشرافیہ کے رہن سہن کا ایک جز ولاینفک ہو گئی تھی۔ شعر کہنا تمدن، تعلیم اور فراست کی نشانی تھی اور کبھی کبھی کسی بادشاہ یا درویش کی زبانی کوئی بڑے کام کا شعر نکل جاتا اور یوں تجزیہ کیجئے تو اکثر و بیشتر شعراء کے کلام میں چند ہی اشعار تو ایسے نکلتے ہیں جو یاد رہ جائیں۔

غالب کا فارسی انتخاب جو اس مجموعہ میں شامل ہے بحث طلب ہے۔ قصائد وغیرہ کے انتخاب کو زیادہ جگہ دی گئی ہے۔ غزلوں میں جہاں 'بگردانیم' والی مشہور غزل شامل کی گئی ہے وہاں بہت سے ایسی غزلیں رہ گئی ہیں جن میں غالب کی حکیمانہ شاعری کے نقطۂ کمال ملتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو اپنے فارسی کلام پر ریختہ سے زیادہ ناز تھا۔ مثلاً یہ غزل۔

دل اسبابِ طرب گم کردہ در بند غم ناں شد	زراعت گاہِ دہقاں می شود چوں باغ ویراں شد
زما گر مست ایں ہنگامہ بنگر شورِ ہستی را	قیامت می دمد از پردۂ خاکی کہ انساں شد

یا وہ غزل جس میں غالب کی خیال آرائی، ان کا اجتہاد اور ان کا تصوف سب اپنے معراج پر ہیں:

لبم از نامِ تو آں مایہ پراستے کہ اگر	بوسہ برغنچہ زنم غنچہ نگیں تو شود
صد قیامت بگدازند و بہم آمیزند	تاخمیرِ دل ہنگامہ گزین تو شود
کفر و یں چیست جز آلایش پندار وجود	پاکِ شو پاک کہ ہم کفرِ تو دین تو شود

لیکن اور بعض دلکش غزلیں شامل کر لی گئی ہیں مثلاً۔

دیدہ درآں کہ تا نہد دل بہ شعارِ دلبری	در دل سنگ بنگرد رقصِ بتان آذری

ت ہے کہ جونکتہ میکائیل آنجلو جیسے سنگتراش نے عمر بھر کے تجربہ کے بعد محسوس اور ظاہر کیا، غالب پر ایک ایسے ملک اور ایسے ماحول میں منکشف ہوا جس میں آذری کا بحیثیت فن کوئی رواج نہ تھا الہام ہمیشہ حیرت کا باعث ہوا کرتا ہے۔

پھر 'عہدنو' کے انتخابات ہیں جو سرسید اور شبلی سے شروع ہو کے اقبال پر ختم ہوتے ہیں یہ انتخابات بھی بڑی کاوش اور بڑے سلیقے سے کئے گئے ہیں۔

'ارمغان پاک' ان چند مطبوعات میں سے ہے جو کئی سال کے عرصے میں ایک آدھ بار ظہور میں آتی ہیں۔ مولف کے وسیع مطالعہ ومحنت، استقلال اور ذوق پر حیرت ہوتی ہے۔ ایسے مجموعے اور ایسے انتخابات شاذ ونادر ہی مرتب ہوتے ہیں اور جب مرتب ہو جاتے ہیں تو تاریخ ادب میں یادگار رہتے ہیں۔ کتاب وطباعت اتنی اعلی درجے کی ہے کہ مرقع چغتائی اور نقش چغتائی کے علاوہ حسن طباعت میں اس کا ثانی ملنا مشکل ہے۔ طلائی جدول اور سرورق کا رنگین خاکہ چغتائی صاحب نے بنایا ہے جن کا فن بجائے خود عجمی، اور اسلامی روایت کا امتزاج اور احیا ہے۔

عزیز احمد کا سوانحی خاکہ

مرتب: اعظم راہی

اصل نام: عزیز احمد

قلمی نام: ابتداء میں عزیز احمد عثمان آبادی کے قلمی نام سے لکھتے رہے۔ بعد میں صرف عزیز احمد قلمی نام ہو گیا۔

تاریخ ولادت: 11 نومبر 1914ء

مقام پیدائش: حیدر آباد (دکن)

تاریخ وفات: 16 ڈسمبر 1978ء ٹورنٹو، کینڈا

تعلیم: بی اے (آنرز) مضامین اردو، انگریزی، فارسی (درجہ اول) جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن 1934ء

بی اے (آنرز) انگریزی زبان وادب، لندن یونیورسٹی 1938ء

ڈی۔ لٹ (اعزازی) بطور اعتراف تواریخی تحقیقات، لندن یونیورسٹی 1972ء

اعزاز:

(۱) فیلو آف دی رائل سوسائٹی آف کینڈا

(۲) اعزازی شہریت مع مہر زریں رقم من جانب حکومت اطالیہ (اٹلی)

(۳) عزیز احمد کے اعزاز میں یادگار مقالات کا مجموعہ۔ ISLAMIC SOCIETY AND CULTURE مرتبہ ملٹن اسرائیل این۔ کے واگلے مطبوعہ MANOHAR، انصاری روڈ 2۔ دریا گنج، نئی دہلی 1983ء

(۴) عزیز احمد لکچرز (سالانہ) زیر اہتمام ٹورنٹو یونیورسٹی، کینڈا

(۵) رکنیت اکادمی ادبیات، کینڈا

مصروفیات:

(۱) لیکچرر شعبہ انگریزی جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن 1938ء تا 1941ء

(۲) پرائیویٹ سکریڑی، نواب میر عثمان علی خاں کی شہزادی درشہوار، سن 1941ء تا 1945ء

(۳) ریڈر شعبہ انگریزی، جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن 1946ء تا 1947ء

(۴) پروفیسر شعبہ انگریزی، جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن 1947ء تا 1949ء

(۵) اسسٹنٹ ڈائرکٹر محکمہ اطلاعات (مطبوعات وفلم سازی) حکومت پاکستان 1949ء تا 1950ء

(۶) ڈائرکٹر محکمہ تعلقات عامہ وزارت امور کشمیر حکومت پاکستان 1950ء تا 1953ء

(۷) ڈائرکٹر محکمہ تعلقات عامہ وزارت امور کشمیر حکومت پاکستان 1953ء تا 1957ء

(۸) اوورسیز لیکچرار شعبہ اردو اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹیڈیز، لندن 1957ء تا 1962ء

(۹) اسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ اسلامیات ٹورنٹو یونیورسٹی کینڈا 1962ء تا وفات۔

(۱۰) وزیٹنگ پروفیسر کیلی فورنیا یونیورسٹی لاس انجلز، امریکہ 1969ء تا وفات۔

عزیز احمد نے بطور ہفت زباں مترجم، افسانہ نگار، ناولسٹ، اقبال شناس، نظم گو، محقق اور ناقد کے شہرت پائی۔

عزیز احمد کے والد بشیر احمد کاکوری کا شمار حیدرآباد دکن کے نامور وکلاء میں ہوتا تھا۔ عزیز احمد بچپن میں والدین کی شفقت سے محروم ہوجانے کے بعد اپنے حقیقی ماموں محمد احمد کی سرپرستی میں چلے گئے۔ محمد احمد کا پیشہ بھی وکالت تھا۔ عثمان آباد، سابق ریاست حیدرآباد کا ایک ضلع تھا۔

عزیز احمد نے میٹرک کے بعد (1928ء میں) جامعہ عثمانیہ میں داخلہ لیا۔ وہیں سے ایف اے کرنے کے بعد 1934ء میں اعزاز کے ساتھ بی اے (آنرز) کیا۔ جامعہ عثمانیہ میں عزیز احمد کو ڈاکٹر مولوی عبدالحق، ڈاکٹر محی الدین قادری زور، پروفیسر عبدالقادر سروری، مولوی وحید الدین سلیم اور مولانا مناظر احسن گیلانی جیسے اساتذہ میسر آئے۔ طالب العلمی کے زمانے میں دیگر اساتذہ کی نسبت سب سے زیادہ ربط و تعلق ڈاکٹر مولوی عبدالحق اور پروفیسر عبدالقادر سروری سے رہا۔ عبدالقادر سروری کے ماہنامہ مجلّہ، مکتبہ

کیلئے بطور معاون کام کرتے رہے۔بی اے (آنرز) کے بعد مولوی عبدالحق کی کوششوں سے عزیز احمد کو اعلیٰ تعلیم کیلئے حکومت نظام سے وظیفہ ملا۔سو 1935ء میں انگلستان چلے گئے۔لندن یونیورسٹی میں قیام کے دوران ڈاکٹر مولوی عبدالحق کے توسط سے ای ایم فورسٹر سے ملاقاتیں رہیں۔1938ء میں لندن یونیورسٹی سے بی اے (آنرز) کی ڈگری لی اور کچھ عرصہ یورپ کی سیر و سیاحت میں گزارا انہی ایام میں فرانس کی سوربون یونیورسٹی سے کچھ عرصہ منسلک رہے اور فرانسیسی زبان سیکھی۔1938ء میں وطن واپسی پر جامعہ عثمانیہ سے منسلک ہو گئے۔

عزیز احمد کی شادی 1940ء میں ہوئی۔1941ء تا 1945ء آصف سابع کی بہو شہزادی درشہوار کے پرائیویٹ سکریٹری مقرر کیے گئے۔شہزادی صاحبہ کے ہمراہ اکثر موسم گرما میں کشمیر جانے کا اتفاق ہوا۔ 1946ء میں ایک بار پھر جامعہ عثمانیہ سے منسلک ہو گئے اور 1949ء تک درس و تدریس میں مشغول رہے۔1949ء میں استعفا دے کر پاکستان ہجرت کر گئے۔1957ء تک محکمہ اطلاعات پاکستان و وزارت امور کشمیر پاکستان سے متعلق رہنے کے بعد برطانیہ چلے گئے۔1957ء تا 1962ء اسکول آف اورینٹل اینڈ فریقن اسٹیڈیز (برطانیہ) اور 1962ء تا وفات شعبہ اسلامیات ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا) میں درس و تدریس میں مشغول رہے۔آخری عمر میں آنتوں کے سرطان کا شکار ہوئے۔کینیڈا میں ان کے تین آپریشن کیے گئے۔آخری آپریشن سے ان کی بڑی آنت نکال کر ایک پلاسٹک کی تھیلی لگادی گئی تھی۔

عزیز احمد کو عربی زبان کی اچھی شد بد تھی۔اردو، انگریزی، فرانسیسی اور فارسی زبانوں پر کامل عبور حاصل تھا جبکہ ترکی، اطالوی، اور جرمن زبانوں میں گفتگو کر لیتے تھے۔آخری عمر میں نارویجین زبان سیکھ رہے تھے۔

ٹورنٹو (کینیڈا) میں ان کا قیام سینٹ جان بلڈنگ کے تین بیڈروم اپارٹمنٹ میں رہا۔وفات 16 دسمبر 1978ء کے ٹھیک چھ ماہ بعد ان کی مدت ملازمت ختم ہو رہی تھی۔ٹورنٹو (کینیڈا) میں دفن ہوئے۔

اوائل 1975ء میں آخری بار قائد اعظم میموریل لیکچرز کے سلسلے میں اسلام آباد (پاکستان آئے)

ان کی آخری پبلک میٹنگ 18 نومبر کی شام فیض احمد فیض کے اعزاز میں ہونے والے مشاعرہ منعقدہ ٹورنٹو) کینیڈا میں شرکت تھی۔

ابتدائی مطبوعہ تحریریں

اعجاز حنیف کے مطابق عزیز احمد نے تصنیف و تالیف کا آغاز ترجمے سے کیا۔ان کی پہلی دو مطبوعہ تحریریں

(۱) بچپن (رڈیارڈ کپلنگ کے افسانے کا ترجمے) مطبوعہ لاہور نیرنگ خیال شمارہ ستمبر 1928ء

(۲) شریر لڑکا (رابندر ناتھ ٹیگور کے افسانے کا ترجمہ) مطبوعہ لاہور نیرنگ خیال شمارہ ڈسمبر 1928ء ان دو ترجموں کے بعد عزیز احمد نے اپنا اولین افسانہ ''کشاکش جذبات'' کے عنوان سے لکھا جو پروفیسر عبدالقادر سروری کی ادارت میں شائع ہونے والے مجلہ مکتبہ حیدر آباد دکن مکتبہ ابراہیمیہ شمارہ نومبر 1929ء میں شائع ہوا۔

قلمی آثار (مطبوعہ کتب)

تنقید:

(۱) ترقی پسند ادب (تنقیدی تاریخ) حیدر آباد دکن ادارہ اشاعت اردو طبع اول: 1945ء

(۲) اقبال نئی تشکیل (تنقید) کراچی کتب خانہ تاج آفس طبع اول 1950ء

(۳) شعرائے عصر کے کلام کا انتخاب جدید (بہ اشتراک آل احمد سرور) دہلی انجمن ترقی اردو (ہند) طبع اول: 1943ء

1973ء تک انجمن ترقی اردو (پاکستان) کراچی نے پانچ ایڈیشن شائع کئے ۔یہ 1941ء تا 1942ء کے شعرا کا انتخاب ہے۔عزیز احمد نے تمہید کے طور پر 11 صفحات شامل کتاب کئے ہیں۔

(۴) اقبال اور پاکستانی ادب (تنقیدی مضامین مرتبہ طاہر تونسوی) لاہور مکتبہ عالیہ طبع اول 1977ء

ناول ناولٹ

(۱) ہوس (ناول) لاہور مکتبہ اردو سو پرا پریس طبع اول س۔ن۔ لاہور مکتبہ جدید۔ طبع سوم: 1951ء

(۲) مرمر اور خون (ناول) لاہور مکتبہ اردو سو پرا پریس طبع اول: 1944ء

(دیباچہ ڈاکٹر مولوی عبدالحق) لاہور مکتبہ جدید: طبع دوم: 1951ء

(۳) گریز (ناول) لاہور مکتبہ اردو سو پرا پریس طبع اول: 1942ء لاہور مکتبہ جدید طبع سوم 1955ء

(۴) آگ (ناول) لاہور مکتبہ اردو سو پرا پریس طبع اول: 1945ء لاہور مکتبہ جدید طبع دوم

1956ء

(۵) ایسی بلندی ایسی پستی (ناول) لاہور، مکتبہ جدید، طبع اول: 1948ء

(۶) شبنم (ناول) لاہور، مکتبہ جدید، طبع اول: 1951ء

(۷) مثلث (ناولٹ) لاہور، مکتبہ میری لائبریری: طبع اول: 1985ء

(عزیز احمد، حیات و خدمات، از ابو سعادت جلیلی، پیش لفظ از عتیق احمد، ناولٹ کی روایت، مثلث، از شمیم احمد شامل کتاب ہیں)

(۸) تری دلبری کا بھرم (ناول) لاہور، مکتبہ میری لائبریری، طبع اول 1985ء (تعارفیہ، از رفعت نوام، مقدمہ از پروفیسر عبدالسلام شامل کتاب ہیں۔ ص 93)

(۹) دو تاریخی (تیموری) ناولٹ، لاہور، مکتبہ میری لائبریری، طبع اول: 1985ء

(کتاب میں ''خدنگ جستہ، اور جب آنکھیں آہن پوش ہوئیں، کے علاوہ تعارف از فاروقی عثمانی، اور افتتاحیہ از ڈاکٹر نزہت سمیع الزماں شامل ہیں۔ کل صفحات 152ء)

افسانہ:

(۱) رقص ناتمام، (افسانے) لاہور، مکتبہ جدید، طبع اول، 1947ء

(۲) بیکار دن بیکار راتیں (افسانے) لاہور، مکتبہ جدید، طبع اول، ڈمبر 1950ء

(۳) آب حیات (تاریخی افسانے) لاہور، مکتبہ میری لائبریری: طبع اول: 1986ء

(شعلہ زار الفت، میرا دشمن میرا بھائی، مدن سینا اور صدیاں، زریں تاج، ٹن لل

رومتہ الکبریٰ کی ایک شام اور آب حیات کل سات افسانوں کا مجموعہ، افتتاحیہ از ڈاکٹر مرزا حامد بیگ اور تعارفی تجزئیات از ممتاز شیریں، مسعود جاوید، شہزاد منظر، عتیق احمد اور ابو خالد صدیقی شامل کتاب ہیں)

(۴) میٹھی چھری، (افسانے) لاہور، مکتبہ اردو طبع اول: 1947ء سے قبل نایاب

(۵) کایا پلٹ (افسانے) لاہور، مکتبہ اردو، طبع اول: 1947ء سے قبل (نایاب)

تراجم

(۱) معمار اعظم (ڈراما از ہنرک اپسن) دہلی، انجمن ترقی اردو طبع اول: 1945ء

(نارویجن زبان سے THE MASTER BUILDER کا انگریزی کی معرفت ترجمہ

پہلے انجمن کے سہ ماہی مجلّہ ''اردو'' دہلی میں 1938ء میں شائع ہوا۔ نارویجن زبان' انہوں نے بعد میں سیکھی)

(۲) فن شاعری' (POETICS' از ارسطو) دہلی' انجمن ترقی اردو (ہند) طبع اول' 1941ء (بوطیقا' کا ترجمہ معہ مقدمہ وحواشی' آخر میں بطور ضمیمہ مترجم کی طرف سے اشارات وتلمیحات کی وضاحت کردی ہے۔ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی نے 1977ء میں 126 صفحات کی ضخامت میں شائع کیا)

(۳) رومیو جولیٹ' (ڈراما از ولیم شکیسپیر) دہلی' انجمن ترقی رادو (ہند) طبع اول: 1941ء (ROMEO AND JULIET) کا ترجمہ معہ مقدمہ وحواشی' اس ترجمے کو انجمن نے کراچی سے 1961ء میں دوبارہ شائع کیا)

(۴) مقالات گارساں دتاسی' دوجلدیں (از گارساں دتاسی) دہلی' انجمن ترقی اردو (ہند) فرانسیسی زبان سے LALANGUE ETLA LITTERATURE HINDUSTANIES EN1877 کا ترجمہ بہ اشتراک: ڈاکٹر یوسف حسین خاں وڈاکٹر اختر حسین رائے پوری' پہلی جلد یوسف حسین خاں' دوسری جلد اختر حسین رائے پوری وعزیز احمد' نظر ثانی' ڈاکٹر محمد حمید اللہ' کتابی صورت میں شائع ہونے سے قبل یہ ترجمہ انجمن کے مجلّہ' اردو' جلد 19 شمارہ 4 جولائی 1939ء تا اپریل 1940ء میں شائع ہوا۔ دوسری بار انجمن نے کراچی پاکستان سے 1977ء میں شائع کیا۔

(۵) طربیہ خداوندی' دوجلدیں (INFERNO' از دانتے) دہلی' انجمن ترقی اردو (ہند) طبع اول: 1943ء (جرمن زبان سے ترجمہ معہ مقدمہ وحواشی DIVINE-COMMEDIA کا ترجمہ دوسری بار انجمن ترقی اردو (پاکستان) کراچی نے 1960ء میں شائع کیا)

(۶) تیمور (از ہیرلڈلیم) لاہور' شیخ غلام علی اینڈ سنز بہ اشتراک موسسہ فرینکلن' طبع دوم: س۔ن (تمرلین کا ترجمہ امیر تیمور سے متعلق سوانحی فکشن)

(۷) چنگیز خاں (از ہیرلڈلیم) لاہور' مکتبہ جدید' طبع اول: 1952ء (چنگیز خاں سے متعلق سوانحی فکشن)

(۸) تاتاریوں کی یلغار (از ہیرلڈلیم) لاہور' شیخ غلام علی اینڈ سنز' طبع دوم: 1960 (THE MARCH OF THE BARBARIANS کا ترجمہ' دیباچہ' مولانا غلام رسول مہر' بقول مولانا

غلام رسول مہر یہ کتاب ''مستقل تصنیف کا درجہ رکھتی ہے''ص۔400)

(۹) دنیا کے شاہکار افسانے (مرتبہ: عبدالقادر سروری بہ اشتراک عزیز احمد) حیدر آباد دکن مکتبہ ابراہیمیہ '(فرانسیسی افسانے) طبع اول' 1341ھ مطابق 1922یا 1923ء

(یہ کتاب کئی جلدوں میں شائع ہوئی۔ جرمن افسانے' فرانسیسی افسانے' روسی افسانے اور ولندیزی افسانے' نام کی جلدوں میں عزیز احمد کے تراجم بھی شامل ہیں۔ مثال کے طور پر فرانسیسی افسانے' نامی جلد میں ناطول فرانس' گاشتہ' موپاساں' ایمائل زولا' الکش فشہر' ڈکٹر ہیوگو اور بالزاک کے افسانں کو صوفی غلام مصطفیٰ تبسم' ڈاکٹر ایم ڈی تاثیر غلام عباس' معراج الدین شامی اور بدرالدین بدر نے اردو میں منتقل کیا۔

(۱۰) رسل کی ایک کتاب کا ترجمہ (تا حال دریافت طلب) دیکھئے' مکتوبات عبدالحق' مرتبہ' جلیل قدوائی۔ص 554۔

تاریخ' پاکستانیات' اسلامیات' سماجیات

(۱) نسل اور سلطنت (تاریخ) دہلی' انجمن ترقی اردو (ہند) طبع اول: 1941ء یہ تاریخ سے متعلق عزیز احمد کی طبع زاد تصنیف ہے۔ کل صفحات 189۔ آریاؤں کی نسلی برتری کے جرمن ادعا کی تاریخی بنیاد پر تحقیق' علوم الابدان اور سماجیات کے حوالے سے

(۲) STUDIES IN ISLAMIC CULTURE IN THE INDIAN ENVIRONMENT

OXFORD VARSITY PRESS (تاریخ ۔سماجیات) لندن: طبع' اول 1964ء تا1970ء

(۳) ISLAMIC MODERNISM IN INDIA AND PAKISTAN

لندن OXFORD VARSITY PRESS' 1967ء تا 1970ء

(اس کتاب کا ترجمہ ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی' نے بھی شائع کیا ہے۔)

(۴) AN ITELLECTUAL HISTORY OF ISLAM IN INDIA

جرمنی EDINBUROUGH VARSITY PRESS' طبع اول' 1969ء

(۵) READINGS IN MUSLIM SELF -STATEMENT IN INDIA AND PAKISTAN

(1957-1969)(بہ اشتراک: WIESBADEN) طبع اول: 1970ء

'RELIGION AND SOCIETY IN PAKISTAN(۶)
مشمولہ 'CONTRIBUTION
(TO ASIAN STUDIES' جلد دوم' مرتبہ' LIEDEN E.J.BRILL' طبع اول'
1971ء

(۷) A.HISTORY OF ISLAMIC SICILY' جرمنی
EDINBUROUGH. VARSITY PRESS طبع اول' 1975ء STORIA
SELLA SICILIA ISLAMICA

(۸) INTELLECTUAL HISTORY OF MUSLIM'S طبع اول 1975ء

(۹) QUAID-E-AZAM MEMORIAL LECTURES (سائیکلوسٹائل شدہ)

شاعری:۔

(۱) ماہ لقا اور دوسری نظمیں' حیدر آباد دکن' اعظم سٹیم پریس' طبع اول: 1943ء اس مجموعے میں' عمر خیام' مثنوی مصنفہ 1932ء ماہ لقا مصنفہ 1938ء اور فردوس بر روئے زمین' مصنفہ 1942ء شامل ہیں۔

ترتیب وتہذیب:

(۱) تحقیقی وادبی مجلّہ' مکتبہ' انجمن امداد باہمی مکتبہ ابراہیمیہ' حیدر آباد دکن (پروفیسر عبدالقادر سروری کے شریک مدیر رہے)

(۲) چار لقمے' مرتبہ: عزیز احمد' حیدر آباد دکن' مکتبہ ابراہیمیہ' طبع اول: 1366ھ مطابق 1947ء

متفرق مضامین (غیر مدون)

(۱) مرزا فرحت اللہ بیگ کا مزاحیہ اسلوب' نقوش لاہور نمبر 1

(۲) ہماری زبان (مسئلہ): نمبر 2

(۳) فسانہ عجائب اور پدماوت: نقوش' لاہور نمبر 5

(۴) 'کشکول' نمبر 12,11

(۵) شاد عظیم آبادی' نمبر 22,21

(۶) منٹو (شخصیت) نمبر 32,31

(۷) جدید اردو تنقید، سویرا، لاہور، نمبر 4

(۸) اقبال اور فن برائے زندگی، نمبر 6,5

(۹) افسانہ، افسانہ، نمبر 12

(اب یہ مضمون آب حیات، میں شامل ہے)

(۱۰) ادبی تنقید، نیا دور، بنگلور، نمبر 13

(۱۱) کلاسیکی تصورات پر اقبال کی تنقید، نیا دور، کراچی، نمبر 19,18

(۱۲) اقبال کا نظریہ فن، رسالہ اردو، 1949ء

(۱۳) سب رس کے ماخذ و مماثلات، 1950ء

(۱۴) طلسم ہوشربا، اردو ادب، لاہور، نمبر 2

(۱۵) اقبال کا رد کردہ کلام، ماہ نو، کراچی، اپریل 1952

(۱۶) ناول، مئی 1955ء

(۱۷) URDU LITRATURE IN CULTRUAL HERITAGE OF PAKISTAN-

EDS.S.M.IKRAM AND PERCIVAL

KAR.OXFORD.VARSITY PRESS.1955

(اس کتاب کا ترجمہ، اردو ادب ثقافت پاکستان کے نام سے جلیل قدوائی نے کیا تھا جس کا دوسرا ایڈیشن 1967ء میں شائع ہوا۔

ENCYCBPEDIA OF ISLAM جلد دوم LEIDEN طبع اول 1962-63ء میں مندرجہ ذیل تین مضامین شامل ہیں۔

(۱۸) DIN-E-ILAHI FASC/27.PP.296-7

(۱۹) Dajm. iyya.(India& Pakistan)Fasc.29p.437

(۲۰) Djamati, Fasc.29.pp.42-422

(۲۱) "Islam-d-Espagne et inde Musulmane moderne

in(E,tudes d,Orientalism de,diees la Memoire de Levi-Povencal) Paris:G.P.Moisonneuve et Lorose.1962

(۲۲) Origin of Country Love and the Problem of Communica-tion.(Islamic Culture.Vol.XXIII,1949.pp.48-61)

(۲۳) Sources of Iqbal's Perfect Man,(Iqbal.Vol.VII.No.1 1958)

(۲۴) La Litterature De Langue Ourdou (Orient, Vol .VII 1958)

(۲۵) Le Mouvement Des Mujahidin Dans I.Inde Au Xixe Siecle(Orient,Vol.XV.1960.pp.105-16)

(۲۶) Influence De La Litterature Francaise Sur La Litterature Ourdou(Orient .Vol.XI,1959.pp.125-36)

(۲۷) Iqbal Et La Theorie Du Pakistan (Orient.Vol.XVII,1961)

(۲۸) Les Musulmans Et Le Nationalism Indien(Orient: Vol.XXX.1962.PP.75-96)

(۲۹) Remarques Sur Les Origines Du Pakistan(Orient.Voi XXVI.1963,PP,21-30)

(۳۰) Sayyid Ahmed Khan Jamal Al-din Al-Afghani and Muslim India(Studia Islamica Vol.XIH.1960-pp.55-78)

(۳۱) Trends in the Political Thought of Medieval India(Studia Islamica Vol.XVII.1963)

(۳۲) El Islam Espanol Y La India Musulmana

Moderna(Ford International ,Vol ,1.No.4,1960)

(۳۳) Religious & Political Ideas of Shaikh Ahmed Sirhindi, (Rivista Degli Stui Oriental.Vol.XXXVI.1961)

(۳۴) Akbar,Heretique Ou Apostat?(Journal Asiatique .No.1 .No.CCXLIS.1961)

(۳۵) Monool Pressure in an Alien Land (Central Asiatic Journal Vol. VI.no.3.1961)

(۳۶) Moghul Indien and Dar-Al-Islam.(Saecuhm.No.3. 1961)

(۳۷) Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi(The Muslim World. No.4,1962)

(۳۸) The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India(Der Islam.Nos.1-2-1962)

(۳۹) Dar al-Islam and the Muslim Kingdoms of Deccan and Gujarat (Journal of World History.No.3.1963)

(۴۰) The Conflictin Heritage of Sayyid Ahmad Khan and Jamal Al-Din Afghani in the Muslim Political Thought of the Indian Sub-Continet,in Trudi XXV.Mejdunarodnovo Kongressa Vostokovedov. Moscova 1960.Moscow: Izda-telstvo Vostochnoi Literaturi.Vol.IV.1963-64)

(۴۱) Sufism and Hindu Mystik.Saeculum .Vol.XV.No.1,1964

کیمبرج ہسٹری آف اسلام(CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM) کیلئے عزیز احمد نے مندرجہ ذیل دو ابواب قلمبند کیے:

India-Pakistan, being Chapter 6 in Part VIII.Vol.II (۴۲)
Section on Urdu Literature in Chapter.I.Literature in Part X.
The Islamic Contribution to Civilisation: Vol.II(۴۳)
Mawdudi and Orthodox Fundamentalism in (۴۴)
Pakistan(Middle East Journal Vol. 21,No.3.1963.pp.369-380)
Universalqeschichte, No 1/2,1967,pp,1-12(۴۵)
1962,LEIDEN (ENCYCLOPAEDIA OF انسائیکلوپیڈیا آف اسلام
ISLAM) میں مندرجہ ذیل 8 مضامین شامل ہیں۔
Leiden(Encyclopaedia of Islam)
Ghiyat-al-Din Tughluk I(۴۶)
Ghiyat-al-Din Tughluk Shah II(II.P.1076-77)(۴۷)
Hali(III.P.93-94)(۴۸)
Hamasa.(Urdu Literature) III.P.119(۴۹)
Hasan Dihlawi(III.P.249)(۵۰)
Hidia-IV Urdu(III.P.358-9)(۵۱)
Hikayua-IV Urdu(III.P.438-40)(۵۲)
Hind-Islamic Culture(III.P.438-40)(۵۳)
Epic and Counter-Epic in Medieval india(Journal (۵۴)
of the American Oriental Society Vol.83.No.4.1963.pp.470-76)
Cultural and Intellectual Trends in Pakistan(The (۵۵)
Middle East Journal Vol.19.No.1.1965,pp.35-44)
Approachers to History in the Late Nineteenth and (۵۶)

Early Twentieth Century Muslim India (Journal of World History Vol.IX.No.4.1966.pp.987/1008)

(۵۷) Problems of Islamic Modernism with Special Reference to Indo-Pakistan Sub-Continent(Archives De Sociologie Des Religions .Vol.23.1967.pp.107-116)

(۵۸) An Eighteenth-Century Theory of the Czliphate(Studia Islamica Fasc.XXVIII.1968.PP.135-44)

(۵۹) Afghani's Indian Contacts, (Journal of the American Ori-ental Society.Vol.89.No.3, July -Sep-1969.pp.476-504)

(۶۰) Muslim Attitude and Contrbution to Music In India(Zeitschrift Der Deutschen Morgen Landischen Gesellschaft Band 119.Heft.1.1969.pp.86-92)

(۶۱) L.Islam Et La Democratic Dans Le Sous-Continent Indo-Pakistanis.Orient.51-52/3-4(1969)PP.9-26

(۶۲) The Role of Ulema in Indo-muslim History,(Sturdia Is-lamica .Fasc.XXXI.Voluminis Memoriae J.Schcht Dedi-cati: Paris Prior.Paris:G.P.Maisonneuve-Larose.1970 pp.1-13)

(۶۳) Pakistan Faces Democracy (The Round Table. No.242 April 1970.pp.227-238)

(۶۴) Islam and Democracy in the Indo -Pakistan Subcontinent. in Religion and Change in Contemporary Asia.by Robert F.Spencer Ed.pp.123-142. Minneapolis:

University of Minnesota Press.1971

(۶۵) The Formation of Sabk-i-Hindi .in Iran and Islam .in Memory of the Late Viadimir Minorsky , Ed.C.E. Bosworth.pp.1-9.Edinburgh University

(۶۶) Indien in Fischer Weltqeschichte.Band 15:Der Islam II Herausgegeben von G.E.von Grunebaum.Frankfurt Am Main : Fischer Taschenbuch Verlac GMBH.1971.PP.226-287

(۶۷) ترقی پسند ادب کیا ہے؟ (مضمون) مطبوعہ رسالہ اردو اورنگ آباد دکن اپریل 1935ء

تبصرے:

(۱) لیلیٰ کے خطوط (از:۔ قاضی عبدالغفار) مطبوعہ رسالہ اردو اورنگ آباد دکن اپریل 1935ء

(۲) موت سے پہلے (از احمد علی) مطبوعہ نیا دور بنگلور شمارہ 12

(۳) اور بانسری بجتی رہی (از دیوندر ستیارتھی) ایضاً

(۴) آئینہ ہندی (مرتبہ ایس ایس عطاالرحمٰن) بلٹن آف دی اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن سٹڈیز: جلد اول لندن 1961ء

(۵) مجموعہ اشعار شمس بلخی (مرتبہ سید حسن) ایضاً

(۶) پنجابی قصے فارسی زبان میں (از: ڈاکٹر محمد باقر) ایضاً

(۷) مسلمانوں کے سیاسی افکار (از: رشید احمد جعفری) ایضاً 1962ء

(۸) اسلام اور۔ (از رشید احمد جعفری) ایضاً

(۹) غیر المجلس (از خالق احمد نیازی) ایضاً (جلد دوم)

(۱۰) تعلیمات غزالی (از:۔ محمد حنیف ندوی) ایضاً 1964ء

(۱۱) انضحری (از: جعفر شاہ پھلواروی) ایضاً

(۱۲) تاریخ تصوف قبل از اسلام: (از:۔ بشر احمد ڈار) ایضاً

(۱۳) RELIGION AND POLITICS IN PAKISTAN ایضاً

(جلددوم)1962ء

(۱۴)BY :LEONARDO BINDER

(۱۵)AKBAR: THE RELIGIOUS ASPECTایضاً(جلد چہارم)1962ء

BY. R. KRISHNA MORTI

(۱۶)HISTORY OF AFGHANS IN INDIA۔ایضاً(جلددوم)1963ء

BY.M.A.RAHIM

(۱۷)ARAB ROLE IN AFPICA‘ایضاً(جلددوم)

BY.J.BAULIN

(۱۸)MODERN DLAIA BY.G.E.VON GUNEBAUM‘ایضاً (جلددوم)

(۱۹)POLITICAL CHANGE‘ایضاً(جلدسوم)

BY.D.E.ASHFORD

متفرق افسانے(غیرمدون)

(۱)نفرت کیوں تھی؟مطبوعہ:نقوش‘لاہور‘شمارہ1

(۲)جلدمنڈل‘مطبوعہ:ایضاً‘شمارہ2

(۳)بازیابی‘مطبوعہ‘ایضاً‘شمارہ16.15

(۴)قاتل کبیر‘مطبوعہ‘ایضاً‘شمارہ26,25

(۵)کٹھ پتلیاں‘مطبوعہ‘اردوادب لاہور‘شمارہ2

(۶)کشاکش جذبات‘مطبوعہ‘مجلّہ مکتبہ حیدرآباددکن‘نومبر1929ء

متفرق تراجم(غیرمدون)

(۱)بچپن‘(رڈیارڈکپلنگ کے افسانے کا ترجمہ)مطبوعہ‘نیرنگ خیال‘لاہور‘ستمبر1928ء

(۲)شریرلڑکا(ٹیگور کے افسانے کا ترجمہ)مطبوعہ‘ایضاً‘ڈسمبر1928ء

(۳)خراب آباد‘(WASTE LAND:BY.T.S.ELIOT)مطبوعہ‘رسالہ‘اردو‘1936

(۴)پجارن‘(ٹیگور کے افسانے کا ترجمہ)مطبوعہ‘ماہنامہ‘انتخاب نو‘کراچی شمارہ‘8نومبر1928ء

(۵) عزیز احمد کی تقریباً 15 منظومات بمع انگریزی متون۔ مشمولہ ساز مغرب

مرتبہ حسن الدین احمد (بھارت) (حیدر آباد)

متفرق فیچر ڈرامے (غیر مدون)

(۱) مزاحیہ فیچر جامعہ عثمانیہ میں اسٹیج کیا گیا۔ 1931ء

(۲) کالج کے دن (ڈراما) ایضاً ڈسمبر 1931ء مطبوعہ مجلہ عثمانیہ 1932ء

(یہ ڈراما محی الدین قادری زور اور ڈاکٹر سیادت علی خاں (پروفیسر شعبہ قانون) کی نگرانی میں اسٹیج ہوا۔ ہدایات سید محمد اکبر وفا قانی اس ڈرامے میں مخدوم محی الدین جمیل احمد شکور بیگ رفعت اشرف اور ظفر الحسن نے مختلف کردار ادا کئے)

(۳) آنسو (دیکھئے عزیز احمد اور ان کی ناول نگاری از حشمت اللہ نیر)

(۴) مستقبل بزم تمثیل حیدر آباد دکن نے اسٹیج کیا۔ 1934ء

(بزم تمثیل کا پرانا نام حیدر آباد ڈرامیٹک اسوسی ایشن تھا۔ اس ادارے کے سر پرست نواب سر امین جنگ اور معتمد سید مصلح الدین تھے۔ ہدایات سید محمد اکبر وفا قانی کی تھیں۔)

غزلیں (غیر مدون)

غزلیں: ''بہ سلسلہ آغوش مرگ'' 1976ء تا 1978ء

متفرق خطبات (غیر مدون)

(۱) خطبات اسلام آباد (''قائد اعظم میموریل لیکچرز) بمع زبانی گفتگو اور سوال وجواب۔ موضوعاتی نشستیں متعلقہ پاکستانیات مسلم برصغیر عالم اسلام مسائل تواریخ نگاری اور سسلی سے متعلق خطبات اوائل 1975ء (سسلی سے متعلق خطبات بطور ابواب کتاب متعاقب ایڈیشن میں شامل ہیں جبکہ بقیہ لیکچرز کا مجموعہ تاحال ترتیب طلب ہے۔

(۲) امریکہ ویورپ کی جامعات اور دیگر ادارہ جات میں پیش کردہ خطبات ترتیب طلب ہیں

ادبی تواریخ نگاری (غیر مدون)

(۱) سب رس کے ماخذ اور مماثلات' 1950ء

(۲) طلسم ہوش ربا

(۳) فسانہ عجائب

(۴) پدماوت

مترجمہ تصانیف

(۱) ایسی بلندی ایسی پستی (ناول۔ از' عزیز احمد) بعنوان THE SHORE AND THE WAVE (انگریزی) ترجمہ' رالف رسل و عزیز احمد' مطبوعہ۔ لندن 1981ء سے قبل

(۲) تاریخ سسلی (تاریخ از' عزیز احمد) اطالوی زبان میں ترجمہ

(۳) URDU LITERATURE IN CULTURAL HERITAGE OF PAKISTAN' اعزاز احمد کا اردو ترجمہ بعنوان ''اردو ادب' ثقافت پاکستان''۔ از: ۔ جلیل قدوائی۔ طبع دوم: 1967ء

عزیز احمد سے متعلق تحقیقی کام: برائے ایم۔ اے' ایم۔ فل' پی ایچ۔ ڈی' ڈی لٹ برائے ایم اے (اردو)

(۱) عزیز احمد اور ان کی ناول نگاری' از حشمت اللہ نیر (نگران: ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خاں)

مقالہ برائے ایم اے (اردو) حیدر آباد (سندھ) یونیورسٹی 1965ء

پہلا باب: سوانح حیات اور ادبی کارنامے' دوسرا باب' عزیز احمد کا ذہنی ارتقاء

تیسرا باب: ناولیں' ہوس' مرمر اور خون' گریز' آگ' ایسی بلندی ایسی پستی اور شبنم کا تجزیہ۔

چوتھا باب: اردو ناول نگاری میں عزیز احمد کا مقام (عزیز احمد کا درجہ ناول نگار حیثیت سے وعزیز احمد کا اثر اردو ناول نگاروں پر۔

(۲) عزیز احمد' آثار و انتقاد' از ریاض احمد چودھری' مقالہ برائے ایم اے (اردو) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج' لاہور' 1965ء

(۳) عزیز احمد: آثار و انتقاد از روشن خیال' مقالہ برائے ایم اے (اردو) کراچی یونیورسٹی (سندھ) 1979ء

(۴) عزیز احمد کی ناول نگاری' از ثقلین احمد' مقالہ برائے ایم اے (اردو) بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی'

ملتان (پنجاب) 1983ء

برائے ایم۔ فل (اردو)

(۱) ایسی بلندی ایسی پستی' از حیات محمد خاں مقالہ برائے ایم۔فل (اردو) علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (بھارت) غالباً 1986ء

حیات محمد خاں ایم۔فل کے بعد عزیز احمد کی ناول نگاری پر پی۔ایچ ڈی کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔

برائے پی ایچ۔ڈی (اردو)

(۱) عزیز احمد: زندگی اور کارنامے' از اعجاز حنیف (نگراں: ڈاکٹر وحید قریشی) مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی (اردو) پنجاب یونیورسٹی لاہور' 1985ء میں مقالہ مکمل کرلیا۔ ڈگری کا انتظار ہے۔

(۲) عزیز احمد: احوال و آثار' از روشن خیال مقالہ برائے پی ایچ ڈی (اردو) کراچی یونیورسٹی کراچی (سندھ) مقالہ مکمل کرلیا' ڈگری کا انتظار۔

برائے ڈی۔لٹ (اردو)

(۱) عزیز احمد کی ناول نگاری ' ازشمیم افزا قمر مقالہ برائے ڈی ۔لٹ (اردو) بھاگل پور یونیورسٹی (بھارت) ڈگری دے دی گئی۔

ابواب: مقالہ جات برائے ایم اے (اردو ڈی۔فل و پی ایچ ڈی)

(۱) طویل مختصر افسانہ نگاری' از طاہرہ' مقالہ برائے ایم اے (اردو) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور (غیر مطبوعہ)

(۲) جدید اردو افسانہ اور نفسیات ' از نسرین کوثر' مقالہ برائے ایم اے (اردو) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج' لاہور (غیر مطبوعہ)

(۳) جدید اردو افسانے میں داستانوی عناصر' از یاسمین قریشی' مقالہ برائے ایم۔اے (اردو) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج' لاہور (پنجاب) پاکستان

(۴) اردو ناول بیسویں صدی میں' از عبدالسلام' مقالہ برائے پی ایچ ڈی (اردو) کراچی یونیورسٹی (سندھ مطبوعہ)

(۵) پاکستان میں اردو ناول' از عبدالحق خاں' مقالہ برائے ڈی۔فل (اردو)
سندھ یونیورسٹی' حیدرآباد (سندھ) (حسرت کاسگنجوی)

(۶) اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک' از: خلیل الرحمٰن اعظمی' مقالہ برائے پی ایچ ڈی (اردو)
مطبوعہ ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ دہلی

(۷) اردو ناول آزادی کے بعد (1947ء تا 1967ء) از: اسلم آزاد
مقابلہ برائے پی ایچ ڈی (اردو) بھارت

(۸) اردو افسانے کا ارتقاء' از' آغا مسعود رضا خاکی' مقالہ برائے پی ایچ ڈی (اردو)
پنجاب یونیورسٹی' لاہور (پنجاب) پاکستان

(۹) اردو کے افسانوی ادب کا سیاسی پہلو' از ابوخالد صدیقی' مقالہ برائے پی ایچ ڈی' کراچی یونیورسٹی' کراچی (سندھ) (غیر مطبوعہ)

(۱۰) اردو کا نفسیاتی افسانہ' از غلام حسین اظہر' مقالہ برائے پی ایچ ڈی' حیدرآباد سندھ یونیورسٹی' حیدرآباد (غیر مطبوعہ)

(۱۱) اردو افسانے کا سماجی تناظر' از شکیل احمد' مقالہ برائے پی ایچ ڈی۔ گورکھ پور یونیورسٹی' بھارت (غیر مطبوعہ)

(۱۲) اردو افسانہ کا سماجی پس منظر' ام انوار احمد' مقالہ برائے پی ایچ ڈی' بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی' ملتان (غیر مطبوعہ)

(۱۳) بیسویں صدی میں اردو ناول' از:۔ ڈاکٹر یوسف سرمست' مقالہ برائے پی ایچ ڈی
مطبوعہ: نیشنل فائن پرنٹنگ پریس حیدرآباد' آندھرا پردیش (بھارت) طبع اول' ڈسمبر 1973ء

عزیز احمد پر مستقل تنقیدی کتب

(۱) عزیز احمد بحیثیت ناول نگار' از: ڈاکٹر اسلم آزاد' پٹنہ (بھارت) آزاد بک ڈپو
طبع اول: ڈسمبر 1980ء

(۲) ISLAMIC SOCIETY AND CULTURE (ESSAYS IN HONOUR OF PROFESSOR AZIZ AHMRD

مرتبہ: ملٹن اسرائیل والدین کے واگلے　مطبوعہ منوہر پبلی کیشنز، نمبر 2 انصاری روڈ، دریا گنج نئی دہلی (بھارت) طبع اول 1983ء

(اس مجموعے میں پروفیسر امتیاز احمد (دہلی) ایم اختر علی (آگرہ) اے ایل باشام (کینبرا) سائمن ڈگبی (لدن) رچرڈ۔ایم ایٹن (امریکہ) پیٹر ہارڈی (لندن) ریاض الاسلام (کراچی)

ملٹن اسرائیل (ٹورنٹو) بروس لارنس (امریکہ) باربراڈی میکلف (امریکہ) گیل مائینولٹ (امریکہ) چودھری محمد نعیم (امریکہ) جے ٹی اوکونل (ٹورنٹو) ایس اے اے رضوی (کینبرا)

رالف رسل (لندن) خالد بی سعید (کنگسٹن کینڈا) اینا میری شمل (کیمبرج امریکہ)

مایاسٹرملر (ٹورنٹو) این کے ویگل (ٹورنٹو) سٹینلے اے' والپرٹ (لاس اینجلز امریکہ) کے یادگاری مضامین شامل ہیں۔

دوصفحہ کا مقدمہ اور 15 صفحات کے تعارفیہ میں عزیز احمد سے متعلق عمدہ مواد ملتا ہے۔کتاب کے آخر میں عزیز احمد کے غیر ملکی زبانوں میں شائع ہونے والے مقالات وکتب کی فہرست دے دی گئی ہے۔

عزیز احمد پر مطبوعہ مضامین

(۱) تبصرہ' فن شاعری' (ترجمہ از:۔عزیز احمد) مبصر' نیاز فتح پوری' مطبوعہ' نگار' لکھنو' اپریل' مئی 1942ء

(۲) تبصرہ ایسی بلندی ایسی پستی' (از: عزیز احمد) مبصر' محمد حسن عسکری' مطبوعہ' اردو ادب' لاہور شمارہ 2

(۳) تبصرہ' بیکار دن بیکار راتیں' (از: عزیز احمد) مبصر' نیاز فتح پوری' مطبوعہ نگار' لکھنو' ڈسمبر 1951ء

(۴) تبصرہ' شبنم (ناول از: عزیز احمد) مبصرہ' احمد راہی' مبطوعہ' سویرا' لاہور شمارہ 1912

(۵) تبصرہ' تاتاریوں کی یلغار (ترجمہ از: عزیز احمد) مطبوعہ' نقوش' لاہور' شمارہ 1987

(۶) تبصرہ: ایسی بلندی ایسی پستی' (ناول از: عزیز احمد) مبصر: جلال الدین احمد' مطبوعہ' نقوش لاہور شمارہ 22.21۔

(۷) ''عزیز احمد کا ناول آگ'' از:۔ابوسعادت جلیلی' مطبوعہ' معلومات' کراچی مارچ 1972ء

(۸) ''لیعقوب اردو اور اردو ادب کا یوسف گم گشتہ'' از:۔ابوسعادت جلیلی' قومی زبان' کراچی' ڈسمبر 1979ء

(۹) ''عزیز احمد بحثیت شاعر'' (بحوالہ ابتدائی مجموعہ شعری) از:۔ ابوسعادت جلیلی' افکار' کراچی' ڈسمبر 1979ء

(۱۰) ''پروفیسر عزیز احمد کی تخلیقات تاریخ اسلامی ہند'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، فاران، کراچی ڈسمبر 1979ء

(۱۱) ''پروفیسر عزیز احمد، حیات وخدمات بیک نظر'' از:۔ ابو سعادت جلیلی ''جنگ'' کراچی مارچ 1980ء، جسارت، کراچی، اکتوبر 1980ء

(۱۲) پروفیسر عزیز احمد اور مشرقی مزاج انگریزی شاعر ڈن'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، محفل، لاہور اگست 1980ء

(۱۳) ''بارے کچھ عزیز احمد اور قرۃ العین کے ذکر میں'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، محفل، لاہور، اکتوبر 1980ء

(۱۴) عزیز احمد کا اولین مستقل شعری کارنامہ عمر خیام'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، ماہ نو، لاہور، ڈسمبر 1980ء

(۱۵) ''عزیز احمد کا طویل منظومہ فردوس روئے زمیں'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، محفل، لاہور مئی 1981ء

(۱۶) ''ناول نگار عزیز احمد کا آخری بر اسنگ میل شبنم'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، ماہ نو، لاہور جولائی 1918ء

(۱۷) ''فکشن نگار عزیز احمد کی آپ بیتی'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، محفل، لاہور فروری 1982ء

(۱۸) ''عزیز احمد کے مجموعہ ماہ لقا کا زیب عنوان منظومہ'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، محفل لاہور مئی 1982ء

(۱۹) ''نقد ادب کا اجتہادی کارنامہ، ترقی پسند ادب'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، ماہ نو، لاہور، ستمبر 1982ء

(۲۰) ''سب رس اور عزیز احمد'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، قومی زبان کراچی، مئی 1983ء

(۲۱) ''عزیز احمد کے تراجم بیک نظر'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، نگار، کراچی، جون 1983ء

(۲۲) ''عزیز احمد بحیثیت ناول نگار'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، قومی زبان، کراچی، ستمبر 1983ء

(۲۳) ''عزیز احمد کا تخلیقی ارتقاء ادب سے تاریخ گری تک'' از:۔ ابو سعادت جلیلی، اظہار، کراچی جنوری 1984ء

(۲۴) ''عزیز احمد کا ایک اور ناول شبنم'' از:۔ اختر حامد خاں، مطبوعہ قومی زبان، کراچی، مئی 1984ء

(۲۵) ''اردو ادب کے عزیز احمد'' از:۔ ڈاکٹر انور سدید، مطبوعہ روزنامہ جنگ، لاہور۔

(۲۶) ''رثا بر مرگ عزیز احمد'' از:۔ جابر علی سید، مطبوعہ روزنامہ امروز، ملتان، مارچ

(۲۷) ''عزیز احمد اور اردو ادب'' از: ڈاکٹر جمیل جالبی، مطبوعہ روزنامہ جنگ، کراچی، مارچ 1979ء

(۲۸) ''اردو ناول کا ایک اہم موڑ'' گریز از:۔ عثمان فاروق، مطبوعہ ماہ نو، لاہور نومبر 1977ء

(۲۹) ''اقبال اور پاکستانی ادب'' از:۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مطبوعہ نقوش، لاہور، 1979ء

(۳۰) ''عزیز احمد کی یاد میں'' از:۔ فتح محمد ملک، مطبوعہ روزنامہ جنگ، راولپنڈی، 1979ء

(۳۱) ''پاکستان کے ممتاز ناول نگار'' از: ڈاکٹر حسرت کاسگنجوی، مطبوعہ ماہنامہ ساقی، کراچی، 1965ء

(۳۲) ''عزیز احمد'' از:۔ ڈاکٹر حسرت کاسگنجوی' مطبوعہ' سب رس' کراچی' ڈسمبر 1966ء

(۳۳) ''پروفیسر عزیز احمد'' از: محمد حفیظ الکبیر قریشی' مطبوعہ' کریسنٹ' کینڈا' یکم جنوری 1979ء

(۳۴) ''عزیز احمد مرحوم'' از: از میر حسن علی امام مطبوعہ' روزنامہ جسارت' کراچی' 24اپریل 1979ء

(۳۵)AZIZ AHMAD SOUTH ASIA ISLAM AND URDU' از:۔ پروفیسر رالف رسل' مطبوعہ پاکستان ٹائمز' (میگزین سکیشن 19اکتوبر 1989ء

(۳۶) ''غیر کی مدح کروں شہ کا ثناخواں ہوکر'' از انتظار حسین' مطبوعہ' ساقی' دہلی' مئی 1952ء

غیر مطبوعہ مضامین (زیر ترتیب) مرتب: ابوسعادت جلیلی

(۱) ''عزیز احمد: پروفیسر یونیورسٹی آف ٹورنٹو'' از:۔ محمد حفیظ الکبیر قریشی

(۲) ''عزیز احمد کی ناول نگاری'' از:۔ جابر علی سید

(۳) ''ابن فرید کی تنقید بوطیقا'' از:۔ جابر علی سید

(۴) ''عزیز احمد: چند پہلو' چند تاثرات'' از:۔ ڈاکٹر حسرت کاسگنجوی

(۵) ''عزیز احمد کے ناولوں میں تخلیقی جذبہ'' از ایضاً

(۶) ''عزیز احمد' قرابت اور واردات'' از: اسماعیل مینائی

(۷) ''عزیز احمد' ادبی اور شخصی تناظر'' از حفیظ الکبیر قریشی (کینڈا)

(۸) ''عزیز احمد: تری محفل میں لیکن ہم نہ ہوں گے' از: ایضاً

(۹) ''عزیز احمد' دوستدار پاکستان'' از:۔ شان الحق حقی

(۱۰) ''عزیز احمد جامعہ عثمانین '' از:۔ محمد اعظم

(۱۱) ''تواریخ نگار عزیز احمد سے ملاقات'' از:۔ وقار احمد رضوی

(۱۲) ''عزیز احمد کے احسانات ترقی پسند تحریک پر'' از:۔ معین زلفی

(۱۳) ''ایسی بلندی' ایسی پستی'' از:۔ ڈاکٹر عبدالسلام

(۱۴) ''عزیز احمد اور کشمیر'' از:۔ ڈاکٹر صابر آفاقی

(۱۵) ''عزیز احمد: ایک ناول نگار کا ظہور'' از:۔ خالد احمد

(۱۶) ''رقص ناتمام اور بے کاردن بے کارراتیں'' از:۔ ابوخالد صدیقی

(۱۷) ''ترقی پسند ادب'' از:۔ ابوخالد صدیقی

(۱۸) ''جدید تنقید اور عزیز احمد'' از:۔ مرتضی شفیع

(۱۹) ''عزیز احمد ناول'' از:۔ روشن خیال

(۲۰) ''عزیز احمد: چند یادیں'' از:۔ ریاض الاسلام

(۲۱) ''اسٹڈیز ان اسلامک کلچر'' از ایضاً

(۲۲) ''عزیز احمد کی اقبال شناسی'' از:۔ ڈاکٹر محمد ریاض

(۲۳) ''گریز اور ایسی بلندی' ایسی پستی' ایک سرسری جائزہ'' از:۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

(۲۴) ''عزیز احمد'' و احسن فاروقی بطور ناولسٹ'' از: رحمت فرخ آبادی

(۲۵) ''عزیز احمد'' چند تاثرات'' از:۔ ڈاکٹر افتخار حسین

(۲۶) ''عزیز احمد ایک ناول نگار کی نظر سے'' از:۔ رحیم گل

(۲۷) ''عزیز احمد' بوطیقا اور میں'' از:۔ ڈاکٹر ابن فرید (علی گڑھ)

(۲۸) ''عزیز احمد اردو ادب کا زندہ جاوید المیہ'' از:۔ شمیم احمد

(۲۹) ''مثلث اور تری دلبری کا بھرم'' از ایضاً

(۳۰) ''ماتم یک شہر آرزو' پروفیسر عزیز احمد میری نظر میں'' از:۔ ضیاء علیگ (کینڈا)

(۳۱) ''وفیات نامہ'' از:۔ ابو سعید بزمی انصاری

(۳۲) ''زریں تاج'' از:۔ انور عنایت اللہ

(۳۳) ''عزیز احمد افسانہ'' از:۔ شکیل احمد

(۳۴) ''اقبال اور عزیز احمد'' از:۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر

(۳۵) ''نسل اور سلطنت'' از:۔ ریحانہ مغنی

(۳۶) ''ہندوستانی ماحول میں اسلامی ثقافت کا جائزہ'' از مبارک علی خاں

(۳۷) ''گریز'' کا تنقیدی جائزہ'' از سعدیہ نسیم

(۳۸) ''عزیز احمد: ناول نگاری کا نفسیاتی پس منظر'' از:۔ ڈاکٹر شمیم افزا قمر (در بھنگہ۔ بھارت)

(۳۹) ''تری دلبری کا بھرم'' از:۔ ڈاکٹر عبد السلام

ادبی تاریخ و نقد کی کتب میں عزیز احمد کا حوالہ

(۱) ترقی پسند ادب' از علی سردار جعفری' مطبوعہ' مکتبہ پاکستان چوک انار کلی لاہور س۔ ن

(۲) مکتوبات عبدالحق' مرتبہ' جلیل قدوائی' مطبوعہ' مکتبہ اسلوب کراچی 18' 1963ء
(۳) نئیں' ہم اور ادب' از:۔ ڈاکٹر ابن فرید' مطبوعہ: علی گڑھ (بھارت)
(۴) وقت کی راگنی' از: محمد حسن عسکری' مطبوعہ' مکتبہ محراب: لاہور' طبع اول' 1971ء
(۵) ''معیار'' از:۔ ممتاز شیریں' مطبوعہ نیا ادارہ لاہور: 1963ء
(۶) ''اردو افسانہ اور افسانہ نگار'' از:۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری' مطبوعہ' مکتبہ جامعہ ملیہ' نئی دہلی
(۷) پکچر گیلری' از:۔ قرۃ العین حیدر' مطبوعہ' توسین لاہور' طبع اول: 1983ء
(۸) افسانے کا منظر نامہ' از:۔ ڈاکٹر مرزا حامد بیگ' مطبوعہ' مکتبہ عالیہ ایبک روڈ لاہور' طبع اول 1981ء
(۹) بیسویں صدی میں اردو ناول نگاری' از:۔ ڈاکٹر یوسف سرمست' مطبوعہ' نیشنل فائن پریس آندھرا پردیش' ڈسمبر 1973ء
(۱۰) جدید اردو افسانہ' از:۔ شہزاد منظر' مطبوعہ: منظر پبلی کیشنز: کراچی' طبع اول: 1982ء
(۱۱) افسانہ حقیقت سے علامت تک' از:۔ ڈاکٹر سلیم اختر' مطبوعہ' اردو رائٹرس گلڈ آلہ آباد 3 (بھارت)
(۱۲) نیا ادب' از پنڈت کشن پرشاد کول' مطبوعہ' انجمن ترقی اردو (پاکستان) کراچی' 1949ء
(۱۳) اردو ناول کی تنقیدی تاریخ' از:۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی' مطبوعہ' اردو اکیڈیمی لاہور' 1981ء
(۱۴) اردو ناول نگاری' از:۔ ڈاکٹر سہیل بخاری' مطبوعہ' مکتبہ جدید' لاہور' 1960ء
(۱۵) ناول کی تاریخ اور تنقید' از:۔ علی عباس حسینی' مطبوعہ' اردو اکیڈیمی' لاہور' 1964ء
(۱۶) عکس اور آئینے (مقالہ جدید اردو نثر کا اسلوبی ارتقاء) از:۔ پروفیسر احتشام حسین مطبوعہ لکھنو' 1964ء

ماخذ:

(۱) اردو افسانہ اور افسانہ نگار' از: فرمان فتح پوری' ڈاکٹر' مطبوعہ' دہلی' مکتبہ جامعہ ملیہ
(۲) اردو ناول کی تنقیدی تاریخ' از: محمد احسن فاروقی' ڈاکٹر' مطبوعہ' لاہور' اردو اکیڈیمی' 1981ء
(۳) اردو ناول نگاری' از:۔ سہیل بخاری' ڈاکٹر' مطبوعہ' لاہور' مکتبہ جدید' 1960ء
(۴) افسانے کا منظر نامہ' از:۔ مرزا حامد بیگ' ڈاکٹر' مطبوعہ' لاہور' مکتبہ عالیہ ایبک رڈ' طبع اول' 1981ء

(۵) بیسویں صدی میں اردو ناول نگاری' یوسف سرمست' ڈاکٹر' مطبوعہ' آندھرا پردیش نیشنل فائن پریس' ڈسمبر 1973ء

(۶) پکچر گیلری' قرۃ العین حیدر' مطبوعہ' لاہور' توسین' طبع اول' 1983ء

(۷) جدید اردو افسانہ' شہزاد منظر' مطبوعہ' کراچی' منظر پبلی کیشنز' طبع اول: 1982ء

(۸) عزیز احمد' آثار انتقاد' از' ریاض احمد چودھری' غیر مطبوعہ' مقالہ برائے ایم اے (اردو) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج' لاہور 1965ء

(۹) عزیز احمد' آثار و انتقاد' از:۔ روشن خیال' غیر مطبوعہ' مقالہ برائے ایم اے (اردو) کراچی یونیورسٹی (سندھ) کراچی 1979ء

(۱۰) عزیز احمد اور ان کی ناول نگاری' از: حشمت اللہ نیر' غیر مطبوعہ' مقالہ برائے ایم اے (اردو) حیدرآباد سندھ یونیورٹی: 1965ء

(۱۱) عزیز احمد بحیثیت ناول نگار' از: اسلم آزاد' ڈاکٹر مطبوعہ' پٹنہ (بھارت) آزاد بک ڈپو طبع اول' ڈسمبر 1980ء

(۱۲) عزیز احمد: زندگی اور کارنامے' از:۔ اعجاز حنیف (غیر مطبوعہ) مقالہ برائے پی ایچ ڈی (اردو) پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج' لاہور' 1985ء

(۱۳) ناول کی تنقیدی تاریخ' از:۔ علی عباس حسینی (مطبوعہ) لاہور' اردو اکیڈیمی) 1964ء

عزیز احمد کے انگریزی کتابوں کی فہرست

جو عالمی رسائل میں مختلف زبانوں میں شائع ہوئیں

I. BOOKS

Islamic Culture in the Indian Environment. Oxford: The Clarendon Press. 1964. Pp. 322. 2nd ed. 1966. 3rd ed. 1970; also in Paperback (Karachi: O.U.P.) pp. xii, 311.

Islamic Modernism in India and Pakistan. London: Oxford University Press for the Royal Institute of International Affairs. 1967. PP XIV-294. 2nd ed. 1970. PP. x, 294.

An Intellectual History of Islam in India. Edinburgh: Edinburgh University Press. Islamic Surveys, 7. 1969. Pp. x, 226.
with G.E. von Grunebaum, ***Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968.*** Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1970. pp .240.

the Shore and the Wave. Translated by Ralph Russell from the Urdu Aysi bulandi, aysi pasti, UNESCO Collection of Contemporary Works. London: George Allen and Unwin.1971.pp. 167.

Religion and Society in Pakistan, (edited), vol. II of Contributions to Asian Studies. Leiden: E.J. Brill. 1971.PP. 104.

History of Islamic Sicily. (Islamic Surveys, 10), Edinburgh University Press, Edinburgh 1975.pp. 147.

Storia della Sicilia Islamic (tr. into Italian of A History of Islamic
Sicily by L. Mangano, with an introduction by U. Rizzitano) published under the auspices of Societa Italiana degli Autori ed Editori by Arco Editrice, Palermo, 1977.

II. ARTICLES IN BOOKS, FESTSCHRIFTS AND PERIODICALS

"Origin of Courtly Love and the Problem of Communication," **Islamic Culture**, vo:. XXIII, 1949, pp. 48-61.

"Urdu Literature", Cultural Heritage of Pakistan, eds. S.M. Ikram and Percival Spear. Karachi: Oxford University Press. 1955.

"Sources of Iqbal's perfect Man", Iqbal, VII, no.1, 1958, PP. 1-17.

"Influence de la literature francaise sur la litterature ourdou", Orient, vol. XI, 1959, pp. 125-36.

"Sayyid Ahmed Khan, Jamal Al-din Al-Afghani and Muslim India", Studia Islamica, vol. XIII, 1960, pp. 55-68.

'El Islam Espanol Y la India musulmana moderna", Foro Internacional, vol. I, no.4, 1960, pp.561-70.

"Le mouvement des Mujahidin dans 1 'Inde au XIX' Siecle", Orient, vol. XV, 1960, pp. 105-16.

"Iqbal et la theorie du Pakistan", Orient, vol. XVII, 1961, PP.81-92.

"Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi", Rivista degli studi orientali, vol. XXXVI, 1961, pp. 259-70.

"Akbar, heretique ou apostat?", Journal Asiatique, vol.CCXLIX, no.1, 1961 PP. 21-38.

"Mongol Pressure in an Alien Land", Central cultural Asiatic Journal, no.3, 1961, PP. 182-93.

"Moghulindien und Dar al-Islam", *Saeculum,* vol. XII, no. 3, 1961, pp. 266-90.

"Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi". The Muslim World, vol. LII no. 1, 1962, pp. 22-30.

"The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India ",

Der Islam, vol. XXXVIII, nos. 1-2, 1962, pp. 142-53.

"Islam d'Espagne et Inde musulmane moderne", E'tudes **d' Orientalism dedicees a la Memoire de Levi-Provencal. Paris**: G.P. Maisonneuve et Larose. 1962.

"Les Musulmans et le nationalism indien ", Orient, vol. XXII, 1962, pp. 75-96.

"Articles", Encyclopaedia of Islam, Leiden 1962.

"**Din-I Ilahi**" fasc. 27, pp. 226-7;
"**Djam' iyya**" (India and Pakistan) fasc. 29, p. 437;
"**Djamali" fasc**. 29, pp. 421-2;

"**Ghiyath Al-din Tughluk I**" and
"**Ghiyath Al-din Tughluk Shah II**" fasc. 36, pp. 1076-1077;
"**Hali" fasc.** 41-42, pp. 93-4;
"**Hamasa** (Urdu Literature)" fasc. 41-42, p. 119;
"**Hasan Dihlawi**" fasc. 43-44, p. 249;
"**Hidja'-iv. Urdu**" fasc. 45-46, pp. 358-99;
"**Hikaya-iv. Urdu**" fasc. 45-46, pp. 375-6;
"**Hind-Islamic Culture**" fasc. 47-48, pp. 438-440.

"Remarques sur les Origins du Pakistan", Orient, vol. XXVI, 1963, pp. 21-30.

"Dar al-Islam and the Muslim Kingdoms of Deccan and Gujarat", Journal of World History (Cahiers d'historie mondiale), vol. VII, no.3, 1963, pp. 787-93.

"Trends in the Islamica, Political Thought of Medieval Muslim India", Studia Islamica, vol. XVII, 1963, pp. 121-30.

"Epic and Counter-Epic in Medieval India", Journal of the American Oriental Society, vol. 3, no. 4, 1963. pp. 470-76.

"The Conflicting Heritage of Sayyid Ahmed Khan and Jamal al-din Afghani in the Muslim Political Thought of the Indian Sub-Continent", Trudi XXV Mejdunarodnovo **Kongressa Vostokovedoy, Moscova** 1960. Moscow:Izdatelstvo Vostochnoi Literaturi, vol. IV, pp. 147-52. 1963-64.

" Sufism und Hindumystik", Saeculum, vol. XV, no. 1, 1964, pp. 57-74.

"Cultural and Intellectual Trends in Pakistan", the Middle East Journal, vol. 19, no. 1, 1965, pp. 35-44.

"Approaches to history in the Late Nineteenath and Early Twentieth Century Muslim India", Journal of World History, vol. IX, no. 4, 1966, pp. 987-1008.

"Mawdudi and Orthodox Fundamentalism in Pakistan", ***Middle East Journal***, vol. 21, no.3, 1967, pp. 380.

"Das Dilemma von Modernisms und Orthodoxie in Pakistan", Saeculum, Jahrbuch fur Universalgeschichte, no. ½, 1967, pp. 1-12.

"Problems of Islamic Modernism with special reference to Indo-Pakistan Sub-Continent", Archives de Sociologic des Religions, vol. 23, 1967, pp. 369-380.

"An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate", Studia Islamica, fasc. XXVIII, 1968, pp. 135-144.

"Afghani's Indian Contacts", Journal of the American

Oriental Society, vol.89, no.3, July, September 1969, pp. 476-504.

"Muslim Attitude and contribution to Music in India", Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Band 119, Heft I, 1969, pp. 86-92.

"L' Islam et la democratie dans le sous-continent indo-pakistanais", Orient, 51-52/3-4 (1969), pp. 9-26.

"Urdu Literature" The Cambridge History of Islam, vol, II, Part VIII, chapter 8 (d), P.M. Holt. A.K.S. Lambton, B. Lewis edd., pp., pp. 695-701. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

"India-Pakistan", The Cambridge History of Islam, vol. II, Part V, Chapter 4. P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, ed. pp. 97-119. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

"The Role of Ulema in Indo-Muslim History", Studia Islamica, fasc. XXXI, voluminis memoriae J. Schacht dedicati: Pars Prior. Paris: G.P. Maisonneuve-Larose, 1970, pp. 1-13.

" Pakistan faces democracy", the Round Table, No. 242, April 1970, pp. 227-238.

"Islam and Democracy in the Indo-Pakistan Subcontinent", Religion and change in Contemporary Asia, by Robert F. Spencer ed., pp. 123-142. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

"The Formation of Sabk-I Hindi", Iran and Islam in memory of the late Vladimir Minorsky, ed. C.E. Bosworth, pp. 1-9. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

"Indian", Fischer Weltgeschihte, Band 15: Der Islam II, herausgegeben von G.E. von Grunebaum. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbunch Verlag GmbH., 1971, pp. 226-287.

"Activism of the Ulama in Pakistan", Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions sincxe 1500, ed. By Nikki R. Jeddie. Brekley/Los Angeles: University of California Press, 1972, pp. 257-272.

"L' India", Storia Universale Feltrinelli, Vol. 15 (L. Islamisom Vol. 2, Dalla Caduta di Costantinopoli al nostril giorni, a cura di G.E. von Grunebaum). Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1972, pp. 227-292.

"Islah: India-Pakistan", Encyclopedia of Islam, Second ed. Vol. IV, Fasc. 63/64, Leidon, 1973, pp. 170-71.

"Das Ende von Ayub Khans Regime in Pakistan", Saeculum, jah-buch fur Universalgeschichte, Heft 1-2 (1973), pp. 133-54.

"India", Legacy of Islam, eds. Joseph Schact and C.E. Bosworth, Oxford: The Clarendon Press, 1974. pp. 130-144.

"La India", El Islam, II Compilado por G.E. von Grnenbaum, Historia Universal Siglo XXI, Volume 15, Madrid 1975, pp. 196-253.

"The British Museum Mirzanama and the Seventeenth Century Mirza in India", Iran, The Journal of the British Institute of Persian Studies, XIII (1975), pp. 99-110.

"Islamic Refrom Movements", A Cultural History of India,

Basham, A.L. ed., Oxford: Clarendon Press/ Oxford University Press: 1975, pp. 383-390.

"The Shrinking Frontiers of Islam", International Journal of Middle East Studies, & (1976), pp. 145-159.
"Safawid Poets and India", Iran, The Journal of the British **Institute of Persian Studies,** XIV (1976), pp. 117-132.

"The Early Turkish Nucleus in India", Turcica, Revue d' Etude turques, Tome IX/I (1977), pp. 99-109.

III. REVIEWS

S.S.M. Ataur Rahman (ed.), **Safina-I Hind,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXIV, part I, 1961, pp. 173-4.

Syed Hasan (ed.), **Majmu-I Ashaar-I Shams Balkhi,** Bullentin of the School of oriental and African Studies, vol. XXIV, Part I, 1961, p. 174.

Muhammad Baqir (ed.), **Punjabi Qisse Farsi Zuban me,** Bullentin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXIV, part I, 1961, p. 619.

Alessandro Bausani, **Storie delle letteratura del Pakistan,** Bullentin of the School of Oriental and African Studies, vol, XXIV, pat III, 1961, p. 619.

Rashid Ahmed, **Musalmanon ke siyasi afkar,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXV, part I, 1962, pp. 198-9.

Ra'is Ahmed Ja'fari, **Islam aur 'adl u insan,** Bullentin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXV, part I,

1962, p. 199.

Leonard Binder, **Religion and Politics in Pakistan,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXV, part II, 1962, pp. 370-1.

Khaliq Ahmed Nizami (ed.) **Khair-u'l-majalis,** Bulletin of the school of Oriental and African Studies, vol. XXV part II, 1962, pp. 371-9.

R. Krishnamurti, **Akbar: The Religious Aspect,** Journal of Asian Studies, vol. XXI, no. 4, 1962, pp. 577-8.

G.E. von Gruenbaum, **Modern Islam,** International Journal, vol. LVIII, no. 3, 1963, pp. 411-2.

J. Baulin, **Arab Role in Africa,** International Journal, vol. LVIII, no. 2, 1963, p. 269.

D.E. Ashford, **Political Change in Morocco,** International journal, vol. LVIII, no. 3, 1963, p. 424.

M.A. Rahim, **History of the Afghans in India,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXVII, part 1963, pp. 485-6.

Muhammad Hanif Nadvi, **Ta'limat-I Ghazali,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXVII, Part II, 1964, p. 497.

Ja'far Shah Phulvarvi (tr.), **al-Fakhri,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXVII, part II, 1964, pp. 497-8.

B.A. Dar, **Tarikh-I tasawwuf qubl-I islam,** Bulletin of the

School of oriental and African studies, vol. XXVII, part II, 1964, p. 498.

M. Halpern, **The Politics and Social change in the Middle East and North Africa,** Candian Journal of Economic and Political Science, vol. XXX, no. 4, 1964, pp. 615-7.

Asaf A.A. Fyzee, **A Modern Approach to Islam,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXVII, part III, 1964, pp. 626-7.

Mohammad Noor Nabi, **Development of Muslim Religious Thought in India from 1200 A.D.,** Bulletin of the School of oriental and African Studies, vol. XXVII, part, III, 1964, p. 640.

Sayida Surriya Hussain, **Gracin de Tassy, biographie et etude critique de ser oeuvres,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXVII, part III, 1964, pp. 640-41.

Ja'far Phulvarvi, **Payghambar-I Insaniyat,** Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. XXVII, part III, 1964, p. 684.

I.H. Qureshi, **the Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-Continent (690-1946),** A Brief Historical Analysis, Journal of the American Oriental Society, vol. 84, no. 4, 1964, pp. 420-1.

J.P. Kelly, **Eastern Arabian Frontiers,** International Journal, vol. XX, no. 4, 1965, p. 588.

Muhammad Sadiq, **A History of Urdu Literature,** Journal of the Americanm Oriental Society, vol. 86, no.2, 1966, pp. 243-4.

A. Hottinger, **The Arabs, Their History Culture and Place in the Modern World,** Canadian journal of History, vol. 2, no. 1, March 1967, pp. 84-5.

R.V. Weeks, **Pakistan: Birth and Growth of a Muslim Nation,** Canadian Journal of History, vol. 2, no. 3, 1967, pp. 133-134.

A. Bennigsen and C. Lemericer - Quelquejay, **Islam in the Soviet Union,** International Journal, vol, 23, no. 2, 1967, pp. 314-15.

Muhammad Enamul Haq, **Muhammad Shahidullah Felicitation Volume,** Journal of the American Oriental Society, vol. 88, no. 2, Apr,-Jun. 1968, p.359.

B. N. Goswamy and J.S. Grewal, **Mughals and the Jogis of Jakhhar,** Journal of the American Oriental Society, vol. 88, no.2, Apr.- Jun. 1968, p. 388.

A. Rahim, M.D. Chughtai, W. Zaman-and A. Hamid, **A Short History of Pakistan,** Book Four, Pacific Affairs, vol. XLI, no.4, Winter, 1968-69, pp. 645-47.

Freeland Abbot, **Islam and Pakistan** Journal of Asian Studies, Vol. XXVIII, no. 2, Feb. 1969, pp. 432-33.

Abdul Hamid, **Muslim Separatism in India**: A Brief Survey, 1858-1947, Pacific Affairs, vol. XLII, no. 1, Spring 1969, pp. 103-110.

K.K. Aziz, **Ameer Ali: His Life and Work,** Pacific Affairs, vol. XLII, No. 1, Spring 1969, pp. 110-111.

Qeyamuddin Ahmed, **The Wahabi Movement in India,** Journal of the American Oriental Society, vol. 89, no. 1, Jan-Mar. 1969, 306-7.

A.B.M. Habibullah, **Descriptive Catalogus of the Persian, Urdu and Arabic Manuscripts in the Dacca University Library,** vol. I Persian Manuscripts Journal of the American Oriental Society, vol. 89. No. 1, Jan-Mar. 1969, pp. 307-8.

G.N. Jalbani, **Teachings of Shah Waliyullah of Delhi,** Journal of the American Oriental Society, vol. 89, no. 1, Jan-Mar. 1969, pp. 308-9.

Nikkie, R. Keddie, **An Islamic Response to Imperialism,** Journal of the American Oriental Society, vol. 89, no. 2, April - June 1969, pp. 456-458.

M.R. Trafadar, **Hussain Shahi Bengal, Journal** of the American Oriental Society, vol. 89, no. 3, July-September 1969, pp. 661-662.

K.H. Karpat, **Political and Social Thought in the Contemporary Middle East,** International Journal, vol. XXV, no. 1, Winter 1969-70, pp. 232-3.

A.H. Ispahani, **"Qaid-e Azam Jinnah as I Knew Him, Muslim World,** vol. LX ,No. 4, Oct. 1970, p. 355.

J.S. Grewal, Muslim Rule in India, Muslim World, vol. LXI, no.4, October, 1971, pp. 308-309.

Khaliq Ahmed Nizami, **Medieval India:** A Miscellany, Journal of the American Oriental Society, vol. 91, no.4, October-December 1971, pp. 534-5.

A.B.M. Habibullah, **Descriptive Catalogue of the Persian, Urdu and Arabic Manscripts in the Decca University Library**, vol. II: Urdu and Arabic Manuscripts, Journal of the American Oriental Society, vol. 91, no. 4, October-December 1971, p. 535.

John Waterbury, **The Commander of the Faithful: The Moroccan Policies - A Study of Segmented Political,** International Journal, vol. XXVII, no.4, Autumn 1972, pp. 658-59.

M.A. Shaban, **Islamic History A.D. 600-750, Speculum,** vol. XLVII/4 (October 1972), pp. 806-807.

H. Feldman, **Karachi through a Hundred Years 1860-1960, Pacific Affairs,** vol. 45, no. 3, (Fall. 1972), p. 479.

K.K. Aziz, **The Historical Background of Pakistan,** South Asian Review, V/3 (April 1972), p. 258.

D. and M. Ottawway, **The Politics of a Socialist Revolution, International Journal,** vol. XXVII/4, pp. 659-660.

Niazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey,** International Journal of Comparative Sociology, XIV/1-2 (1973), p. 155.

Majid Fakhry, **A History of Islamic Philosophy, International** Journal of Comparative Sociology, XIV/1-2 (1973), p. 156.

Y. Friedmann, **Shaykh Ahmed Sirhindi,** Journal of Asian History, VII/1 (1973), pp. 69-70.

H.A.R. Gibb (tr.), **The Travels of Ibn Battuta,** vol. 3, Journal of Near Eastern Studies, 32/3 (July 1973), p. 356.

R. Wheeler, **The Politics of Pakistan,** Journal of American Oriental Society, 93/1 (1973), pp. 98-99.

M. Hedayatullah, **Sayyid Ahmed,** Journal of American Oriental Society, 93/3 (1973), pp. 361.

P. Hardy, **The Muslims of British India,** Journal of American Oriental Society, 93/4 (1973), pp. 564-65.

Y. Friedmann, **Shaykh Ahmed Sirhindi,** Journal of Asian and
African Studies, IX/1-2 (1973), p. 127.

C. Geertz, **Islam Observed,** Journal of Asian and African Studies, IX/1-2 (1973), pp. 121-29.

B.A. Dar, **A Study in Iqbal's Philosophy, The Muslim World,** LXV/1 (1975).

تعارف

اعظم راہی

تجربہ ذرائع ابلاغ

+ شروعات کی ہفتہ وار اردو ویکلی ''فنکار'' کے جوائینٹ ایڈیٹر کی حیثیت سے جو 1958ء میں بمبئی اور حیدرآباد سے شائع ہوا کرتا تھا۔
+ حیدرآباد اور ہندوستان کا مقبول عام ادبی ماہنامہ ''پیکر'' کے پبلیشر اور چیف ایڈیٹر۔ اردو کے سیاسی اور ثقافتی' پندرہ روزہ ''تیشہ'' کے پبلیشر اور چیف ایڈیٹر کی حیثیت سے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔
+ 1980-84 کے دوران آندھرا پردیش حکومت کے اردو نصابی کتابوں کے ڈویژن میں بحیثیت چیف سوپروائیزر کام کیا۔
+ 2001-2003 کے دوران ETV اردو چینل میں بحیثیت اسکرپٹ کوآرڈی نیٹر خدمات انجام دیں۔
+ ہندوستان اور کینڈا سے بیک وقت اردو اور انگریزی میں شائع ہونے والے میگزین ''فراست'' کے مینیجنگ ایڈیٹر کی ذمہ داری 2003-2005 کے دوران حسن خوبی سے نبھائی۔
+ حیدرآباد سے شائع ہونے والے اردو روزنامہ ''رہنمائے دکن'' کی ہفتہ واری اشاعتوں کے ایڈیٹر کی ذمہ داری 1995 سے نبھارہے ہیں۔

فلم اور ٹی وی میڈیا میں تجربہ

+ فلم ''آنکوش'' (ڈائیرکٹر مکل دت' موسیقی آر ڈی برمن' اداکار شبانہ اعظمی اور امول پالیکر) کی کہانی' اسکرین پلے اور ڈائیلاگ کے لیے شری جگدیش بمل کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''یادوں کا ہار'' (اداکار: شتروگھن سنہا' لینا چندراور کر' پریم ناتھ۔ ڈائیرکٹر بھیم سنگھ' موسیقی کلیان جی آنند جی) کے اسکرین پلے کے لیے مجنوں لکھنوی کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''اگنی ریکھا'' (پریکٹیٹ سائنی) کے لیے ململ مزمدار کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''بندنی'' (سلکھشا پنڈت اور اتم کمار) کی کہانی اسکرین پلے اور ڈائیلاگ کے لیے آلوسرکار کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''بھون شوم'' (پریسیڈنٹ ایوارڈ یافتہ) کے اسکرین پلے کے لیے بی این سیٹھی کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''چھوٹی سی بات'' (اتم کمار۔ وجینتی مالا) کی کہانی اسکرین پلے اور ڈائیلاگ لکھنے میں آلوسرکار کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''گھر والی اور باہر والی'' کہانی اسکرین پلے اور ڈائیلاگ لکھنے میں ساجد راہی کے ساتھ معاون قلم کار رہے۔
+ فلم ''میٹوا'' (ہٹ تلگو فلم کاری میک۔ اددکار ناگر جنا) کے ڈائیلاگ رائیٹنگ میں ساجد اعظم کے ساتھ معاون قلم کار۔
+ مشہور تلگو مصنف ابرم سیٹی سائی کی کہانیوں پر مبنی دوردرشن پر پیش کیے جانے والے مندرجہ ذیل ٹیلی سیریلش کے اسکرین پلے لکھے۔

a) اندرادھنش　　Indra Dhanush

b) وینلاویٹا　　Vennela Vetta

c) پریم پاتلو　　Prema Patulu

d) چیٹی پاتلو　　Chitti Patulu

مندرجہ ذیل اردو سیریلش ساجد اعظم کے ساتھ مل کر لکھے۔

۱۔ منی کا سفر (میٹرو چینل سے 1992 میں ٹیلی کاسٹ ہوا۔
۲۔A story of Hyderabad (ڈاکومنٹری)

کتابیں بحیثیت مصنف اور پبلیشر:

+ ملبے میں دبا موسم (شعری مجموعہ۔ آندھرا پردیش اردو اکیڈمی سے ایوارڈ یافتہ)
+ انتخاب پیکر (ماہنامہ پیکر کے بیس سالہ اشاعتی ریکارڈ کی چنندہ تخلیقات)
+ منظر کا انجماد (افسانوں کا مجموعہ۔ آندھرا پردیش اردو اکیڈمی کی اعانت سے زیر طبع)
+ عزیز احمد فن اور شخصیت پر چھ ضخیم جلدوں میں۔
+ نایاب و شاہکار اردو ڈراموں کا انتخاب۔ 3 ضخیم جلدوں میں۔

شخصی معلومات:

+ تاریخ پیدائش 26/اکتوبر 1940
+ پتہ: فلاٹ نمبر 1302، 13 ویں منزل،
کاسا گرانڈا، اناور، مینگلور سٹی (کرناٹک) انڈیا
سیل نمبر: 09985657173 - 09036093123

Adderss: Aprt No. 372, 3rd Flor, 38730 Lexington Street,
Fremont City, CA-94536 USA- Ph: 001-408-316-1415

E.mail : azam.rahi@ ymail.com.

☆☆☆

تعارف : اعظم راہی

شروعات ہفتہ وار اردو ویکلی ''فنکار'' کے جوائینٹ ایڈیٹر کی حیثیت سے کی، جو 1958ء میں بمبئی اور حیدرآباد سے ایک ساتھ شائع ہوا کرتا تھا۔

حیدرآباد اور ہندوستان کا مقبول عام ادبی ماہنامہ ''پیکر'' و ''تیشہ'' کے پبلیشر اور چیف ایڈیٹر۔ اردو کے سیاسی اور ثقافتی 'پندرہ روزہ'' تیشہ'' کے پبلیشر اور چیف ایڈیٹر کی حیثیت سے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔

1980-84 کے دوران آندھراپردیش حکومت کلئے اردو نصابی کتابوں کے ڈویژن میں بحیثیت چیف سوپروائیزر کام کیا۔

2001-2003 کے دوران ETV اردو چینل میں بحیثیت اسکرپٹ کوآرڈی نیٹر خدمات انجام دیئے۔

ہندوستان اور کینڈا سے بیک وقت اردو اور انگریزی میں شائع ہونے والے میگزین ''فراست'' کے مینیجنگ ا[illegible] کی ذمہ داری 2003-2005 کے دوران بحسن خوبی نبھائی۔

حیدرآباد سے شائع ہونے والے اردو روزنامہ ''رہنمائے دکن'' کی ہفتہ واری اشاعتوں کے ایڈیٹر کی ذمہ د[illegible] 1995 سے نبھا رہے ہیں۔

کتابیں بحیثیت مصنف

☆ ملبے میں دبا موسم (شعری مجموعہ۔آندھراپردیش اردو اکیڈمی سے ایوارڈ یافتہ)

☆ انتخاب پیکر (ماہنانہ پیکر کے بیس سالہ اشاعتی ریکارڈ کی چنندہ تخلیقات)

☆ منظر کا انجماد (شعری مجموعہ) آندھراپردیش اردو اکیڈمی کی مالی اعانت سے شائع ہوا۔

☆ بصیرت کا عذاب (افسانوں کا مجموعہ) آندھراپردیش اردو اکیڈمی کی مالی اعانت سے شائع ہوا۔

☆ عزیز احمد فن اور شخصیت پر چھ ضخیم جلدیں ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاوس دہلی۔6 سے شائع ہوئیں

☆ اُردو ادب کے شاہ کار اور نایاب ڈرامے تین ضخیم جلدوں میں (زیر طبع) ایجوکیشنل پبلشینگ ہاوس دہلی

☆ پتہ اعظم راہی 38730 LEXINGTON STREET
APRT·NO:372 FREMONT CA-94536 USA
ٹیلی فون +1408-316-1415
India 09036093123
E.mail : azam.rahi@ ymail.com